नवभारत REGD. NO. SAT 3

नवभारत

यो अंकात –

वर्ष ३० अंक आठवा : मे १९७७

वार्षिक वर्गणी १२ रुपये अंकास रु. १–२५

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

सत्यमेव जयते
महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

स्वातंत्र्याचा अमृत महोत्सव

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर

प्रा. मे. पुं. रेगे

(का. संपादक)

वार्षिक रु. १२

मूल्य रु. १-२५

वर्ष : तिसावे

अंक : आठवा

मे १९७७

मुद्रक– पां. गो. आपटे

प्रकाशक– वि. म. बेडेकर

दी प्राज्ञ प्रेस,

३१५, गंगापुरी,

वाई (जि. सातारा)

पत्रव्यवहार : १ संपादकीय– कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर– मुंबई– ४०००२८.

२ व्यवस्थापकीय– व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३

या अंकातील लेखक

---

(१) डॉ. र. गो. लागू –

पत्ता : होमी भाभा विज्ञान शिक्षण केंद्र, टाटा इन्स्टिटयूट ऑफ फंडामेंटल रीसर्च, कुलाबा, मुंबई – ४००००५.

(२) श्री. शरद पाटील –

पत्ता – नेहरूनगर, धुळे.

(३) डॉ. रा. चिं. ढेरे – प्राचीन मराठी साहित्य व संस्कृतीचे व्यासंगी संशोधक.

पत्ता : 'लोककल्याण', ७७ शनिवार पेठ, पुणे. ४११०३०.

(४) प्रा. स. ह. देशपांडे – कृष्णकुंज, दीक्षितरोड, विलेपार्ले – मुंबई ५६

(५) प्रा. राजेंद्र बीडकर – मराठीचे प्राध्यापक,

पत्ता : ३८३ दक्षिण कसबा, सोलापूर.

(६) प्रा. र. वि. वैद्य – ज्योतिर्विद्येचे व्यासंगी लेखक– डोंबिवली.

अनुक्रमणिका

डॉ. र. गो. लागू
होमी भाभा विज्ञान शिक्षण केन्द्र,
टाटा इन्स्टिटयूट ऑफ फंडामेंटल रिसर्च– मुंबई

विज्ञानाचा सामाजिक आकृतिबंध*

(लेखांक पहिला)

विज्ञानविकास व मानवी इतिहासाच्या इतर बाजूंचा विकास, यांचा अन्योन्य संबंध विशद करून त्यांचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करणे फार महत्वाचे आहे. समाजावर होणाऱ्या विज्ञानाच्या संकलित परिणामांतून ज्या प्रधान समस्या उत्पन्न होतात त्यांचे आकलन व्हावे हा अशा प्रयत्नांचा उद्देश असतो. मानवी संस्कृति म्हणून जी आज आपणांस परिचित आहे ती, तिच्या आजच्या भौतिक स्वरूपांत सिद्ध होणे, विज्ञानावाचून केवळ अशक्य होते. अर्थात्, तिच्या बौद्धिक व नैतिक बाजूंशीही विज्ञानाचा तितकाच जिव्हाळ्याचा संबंध आहे. एकूण मानवी विचारविश्व घडविण्याच्या कामीच, वैज्ञानिक दृष्टिकोनाचा व कल्पनांचा प्रसार हा एक निर्णायक घटक ठरला आहे. विशेषत:, चालू घडीच्या नवीन आकांक्षा व संघर्षात विज्ञान, सातत्याने व वाढत्या प्रमाणांत, गोवले जात आहे. सर्व मानवसमाज, एकीकडे अणुबाँबमुळे किंवा जीवाणुशस्त्रांमुळे संभाव्य असलेल्या सर्वसंहाराच्या धास्तीखाली वावरत असता दुसरीकडे मात्र कृषि व वैद्यकशास्त्रांतील विज्ञानाच्या नवनवीन उपयोजनांमुळे भविष्यकाली अधिक चांगले जीवन जगण्याची आशा मनांत धरून आहे. ज्या दोन तटांत जग आज विभागले गेले आहे त्या दोन राष्ट्रसमूहांत विभिन्न उद्दिष्टांसाठी विज्ञान राबविले जात आहे. संभाव्य वैज्ञानिक युद्धाचे स्वरूप इतके घनघोर व

* (प्रा. जे. डी. बर्नाल यांच्या ‘Science in History’ Vol. 1 मधील काही भागाचा अनुवाद).

शोकांतिक असेल की कदाचित् अखिल मानवजातीच्या आत्महत्येतच त्याचा शेवट होईल. जगांतील आजच्या दोन तटांत लवकरात लवकर सामंजस्य उत्पन्न व्हावे ही आवश्यकता या सर्वनाशाच्या भीतीतूनच काही प्रमाणांत तरी उत्पन्न झाली आहे.

गेल्या काही वर्षांत घडलेल्या घटनाक्रमामुळे, विज्ञानासंबंधी काही प्रश्न अधिकाधिक तीव्रतेने आपणापुढे उपस्थित झाले आहेत. यांतील काही पुढील-प्रमाणे आहेत : सामाजिक दृष्टिकोनांतून विज्ञानाचा योग्य उपयोग, विज्ञानाचे लष्करीकरण, विज्ञानाचे शासनयंत्रणेशी असणारे संबंध, विज्ञान संशोधना-संबंधीची गुप्तता, विज्ञानविकासाचे अनियंत्रित स्वातंत्र्य, शिक्षण व सुसंस्कृतते-तील विज्ञानाचे स्थान इत्यादि. हे प्रश्न कशाप्रकारे सोडवायला हवेत ? या प्रश्नांची उत्तरे शोधतांना स्वयंप्रमाण सत्ये, किंवा स्वीकृत, प्रचलित तत्वे यांना आवाहन करून काही साधत नाही असे दिसून आले आहे; त्यामुळे केवळ गोंधळच उत्पन्न होतो. उदाहरणार्थ, विज्ञानपरंपरा, अखिल मानवजाति, किंवा शासन यांच्याबाबतीत वैज्ञानिकाचे कोणते उत्तरदायित्व असावे यासंबंधी कोणतेच निःसंदिग्ध उत्तर या प्रयत्नांतून मिळू शकलेले नाही. आजचे जग फार झपाट्याने बदलत आहे. अशा परिस्थितीत, जो समाज स्मृतीच्या पडद्याआड कायमचा गेला आहे त्यांतील जशाच्या तशा उचललेल्या कल्पनांनी किंवा विचारसरणीने काही लाभ होईल अशी अपेक्षा करता येत नाही. परंतु, या समस्या न सुटणाऱ्या आहेत, अतएव, भांडवलशाही राष्ट्रातील बुद्धिवंतात आज प्रकर्षाने दिसणाऱ्या, तर्कशून्यता व निर्बल निराशावाद या दोन प्रवृत्तींचा आश्रय घ्यावा, असा मात्र याचा अर्थ नाही. अखेरीस हे प्रश्न सुटलेच पाहिजेत. मानवजातीच्या कल्याणासाठी, आणि विज्ञानाचा विकास व उपयोजन सुसंवादी पद्धतीने करण्यासाठी योग्य मार्ग शोधतानाच या प्रश्नांची व्यावहारिक उत्तरे मिळतील. ज्या देशात समाजकल्याणासाठी व विधायक कार्यासाठी विज्ञान जाणीवपूर्वक राबविले जाते त्या देशांजवळ या दृष्टीने आजच विपुल अनुभव जमा झाला आहे. एवढेच नव्हे तर, युद्धाच्या तयारीसाठी व प्रत्यक्ष युद्धासाठी विज्ञानाचा उपयोग करण्याच्या अनुभवावरून इंग्लंड व अमेरिकेतील शास्त्रज्ञही, शांतताकाळात काय करता येते, यासंबंधी थोडेफार शिकले आहेत.

परंतु केवळ अनुभव पुरा पडत नाही. केवळ अनुभव स्वतंत्रपणे सक्रीय होऊ शकत नाही. मानवी संस्कृतीच्या एकूण संचयकोशातून निर्माण होणाऱ्या सिद्धांतांमुळे, दृष्टिकोनामुळे, हेतुतः किंवा अभावितपणे, या अनुभवाला दिशा मिळत असते. हे मार्गदर्शन जर अभावित, जाणीवशून्य असेल तर आजच्या

समस्यांचे निराकरण करताना परंपरेवर अंधविश्वास निर्माण होईल, आणि जी उत्तरे शोधण्याचे पूर्वी प्रयत्न झाले व जी आजच्या बदललेल्या परिस्थितीत कुचकामी ठरतात त्यांची केवळ पुनरावृत्ति मात्र होईल. याउलट, विज्ञान व समाज यातील सर्वांगीण संबंधांचे सखोल ज्ञान असल्याशिवाय जाणीवजन्य मार्गदर्शन अशक्य आहे. हे ज्ञान मिळविण्यासाठी विज्ञानाचा इतिहास व समाजाचा इतिहास या दोहोंचा अभ्यास आवश्यक आहे. वर्तमानस्थिती समजण्यासाठी आणि भविष्याच्या नियंत्रणासाठी, इतर कोणत्याही मानवी क्षेत्रापेक्षा, विज्ञानात, भूतकालाचा शोध घेणे अधिक प्रस्तुत व उपयुक्त आहे.

अलिकडला काळ सोडला तर अशा ठाम विधानाला विज्ञानसंशोधकांकडून केवळ अल्पच पाठिंबा मिळाला असता. निसर्गशास्त्रात, व विशेषत: निर्जीव सृष्टीचा अभ्यास करणाऱ्या भौतिक शास्त्रात (भौतिकी, रसायन, पाषाणविज्ञान इ.) असा एक दृढ समज आहे की, पूर्वीच्या सर्व ज्ञानाची जागा प्रचलित ज्ञानाने घेतल्यामुळे पूर्वीचे ज्ञान निष्प्रभावित होऊन भूतकालात जमा होते. भविष्यकाळी संपादित होणाऱ्या सुधारित ज्ञानापुढे आजचे ज्ञान लुप्तप्राय होईल हे जरी खरे असले तरी तूर्त ते सर्वोत्तम उपलब्ध ज्ञान आहे– पूर्वीचे सर्व उपयुक्त ज्ञान आजच्या ज्ञानात समाविष्ट आहे– ज्या उर्वरित भागाचा त्याग झाला तो केवळ अज्ञानापोटी झालेल्या चुकांचा भाग होता– निराळ्या शब्दात म्हणजे, हेन्री फोर्ड म्हणतो त्याप्रमाणे, ' सर्व इतिहास एक थोतांड आहे. '

सुदैवाने आजच्या वैज्ञानिकांना, इतिहासाची उपेक्षा करण्याची प्रवृत्ति, आणि त्याचबरोबर, विज्ञानाचे समाजाशी असलेले संबंध सखोलपणे समजून घेण्याकडे दुर्लक्ष करण्याची प्रवृत्ति, यांचे परिणाम जाणवू लागले आहेत. खरी गोष्ट अशी आहे की, विज्ञानाचा उपयोग व दुरुपयोग सारख्याच मोठ्या प्रमाणावर होत असलेल्या चालू काळच्या महानाटचात, अनेक प्रतिष्ठा भोगीत असूनही, आंधळ्या व अगतिक प्याद्यांच्या भूमिकेपासून परावृत्त होणे, वैज्ञानिकांना याच प्रकारच्या ज्ञानामुळे शक्य होईल. विज्ञानाच्या उपयोजनांमुळे मनुष्याच्या सुखसोईत आपोआप सतत सुधारणा होत जाईल या सुखकर कल्पनेत सामान्य समाज व वैज्ञानिक हे दोन्हीही मश्गूल होते, त्यास फार काळ लोटलेला नाही. ही कल्पना तशी जुनी नाही. रॉजर बेकनच्या काळात (१३ वे शतक) ती एका क्रांतिकारक, व त्याकाळी धोकादायक वाटलेल्या भाकिताच्या स्वरूपात पुढे आली आणि नंतर तीनशे वर्षांनी फ्रॅन्सिस बेकनने ती ठामपणे जगासमोर पहिल्याप्रथम मांडली. औद्योगिक क्रांतीबरोबर विज्ञान व यांत्रिक

उत्पादन यांत जे मोठ्या प्रमाणावर बदल झाले त्यामुळे विज्ञानजन्य प्रगतीच्या कल्पनेचे रूपांतर एका निर्विवाद, चिरकालीन वाटणाऱ्या 'सत्या'त झाले; इतके की, व्हिक्टोरियन कालात त्याला एखाद्या क्षुल्लक, शिळ्या विधानाचे रूप आले, आजच्या चिंताग्रस्त व बिकट कालात मात्र तसे निश्चितच म्हणता येणार नाही. शांतताप्रस्थापनेच्या कौशल्यक्षेत्रात अखंड प्रगति साध्य करण्यापेक्षा, विज्ञानसामर्थ्यामुळे, जास्त त्वरितपणे, सबंध मानवी संस्कृति, इतकेच काय परंतु पृथ्वीवरील सर्व जीवसृष्टीचीच राखरांगोळी करता येणे शक्य आहे हे आपल्याला आता कळून चुकले आहे.

इष्ट असो अगर अनिष्ट असो, विज्ञानाचे महत्त्व आज तरी कुणाला मुद्दाम पटवून द्यावे अशातली स्थिती नाही. परंतु, हे महत्त्व प्राप्त झाल्यामुळेच विज्ञानासंबंधीच्या खऱ्याखुऱ्या आकलनाची तातडीची निकड उत्पन्न झाली आहे. सबंध संस्कृतीचाच कायापालट करण्याचे विज्ञान एक जबरदस्त साधन आहे. विज्ञानाची वाढ सध्या चालू आहे ती पूर्वीप्रमाणे जाणवेल न जाणवेल अशा संथ गतीने नव्हे, तर सर्वांच्या नजरेत भरेल अशा गरुडभरारीने ! आपल्या संस्कृतीची जडणघडण, पोत, चेहरामोहरा, सर्व काही आपल्या डोळ्यादेखतच पार पालटून गेले आहे, आणि त्यात दिवसेदिवस नित्यनेमाने अधिकाधिक बदल होत आहेत. हे सर्व काय घडत आहे, हा कशाचा परिपाक आहे, याचा वैचारिक अन्वयार्थ कोणता, या सर्व बाबींचे यथार्थ ज्ञान होण्यासाठी विज्ञानाचे केवळ आजचे स्वरूप, आजची भूमिका समजणे पुरेसे होणार नाही, तर आजचे स्थान विज्ञानाला कसे प्राप्त झाले, पूर्वीच्या काळी निरनिराळ्या समाजपद्धतींचे विज्ञानावर कोणते परिणाम झाले व तसेच याउलट त्या पद्धती घडविण्यात, बदलण्यात, विज्ञानाने कोणता भाग घेतला याचे पूर्ण अर्थग्रहण झाले पाहिजे.

काही लोक असे समजूनच चालतात की, ज्याअर्थी विज्ञानाचा त्यांच्या जीवनावर, जीवनप्रणालीवर अधिकाधिक परिणाम होत आहे त्याअर्थी संस्कृतियंत्रणेची नियंत्रणकेंद्रे परिणामशः वैज्ञानिकांच्याच हाती आहेत, व म्हणून आजच्या अनर्थांची, दुरितांची पहिली जबाबदारी प्रामुख्याने वैज्ञानिकांवरच येते. विज्ञानसंशोधन क्षेत्रात प्रत्यक्ष काम करणाऱ्यांना मात्र, ही समजूत वास्तवतेपासून किती दूर, अतएव फोल आहे, हे चांगलेच माहीत असते. विज्ञानसंशोधनाचा काय उपयोग करायचा ही, बहुशः, वैज्ञानिकांच्या हाताबाहेरची गोष्ट असते. म्हणूनच, याबाबतीत एखादी जबाबदारी वैज्ञानिकांवर येतच असेल तर

ती फक्त नैतिक स्वरूपाची येते. विज्ञानाच्या परंपरेप्रमाणे सर्व विज्ञानसंशोधनाचे प्रयोजन, उपयोजननिरपेक्ष, केवळ सत्यशोधनच आहे अशी घलावण करून वैज्ञानिकांची या नैतिक जबाबदारीतूनही सामान्यपणे, सुटका होऊ शकते. विज्ञानामुळे घडणारा सामाजिक विकास हेच जेव्हा सर्व परिस्थितीचें पूर्वी स्थायी स्वरूप होते तेव्हा, वैज्ञानिकांना या जबाबदारीतून अशा प्रकारे सोई-स्करपणे पळवाट मिळत असे, व त्यावर कुणी विसंवादी सूर काढीत नसे. सर्व कसे सुरळीत होते. तत्कालीन आर्थिक व राजकीय प्रवाहाशी एकरूप होऊन स्वतःचे स्वतंत्रपणे निवडलेले संशोधनकार्य करायला प्रत्येक वैज्ञानिक निश्चित, मोकळा असे. परंतु, दैन्य, उपासमार, आणि भीति यांनी पिचलेले जग समोर येऊन ठाकले, युद्धजन्य घोर आपत्तींचा जनक म्हणून विज्ञान बहुतांश ओळखले जाऊ लागले, आणि वैज्ञानिकांच्या या निर्लेप वृत्तीची पडझड होऊ लागली. आजच्या जगात तरी, नैतिक जबाबदारी सहज झटकून टाकणे वैज्ञानिकांना दुरापास्तच आहे.

याचा पर्याय म्हणजे बेजबाबदारपणाची प्रतिक्रिया नव्हे, तर अधिक जाणीवपूर्वक सक्रीय सामाजिक जबाबदारी मान्य करणे हा आहे. एका बाजूला, वैज्ञानिकांना पूर्णपणे मान्य असलेल्या उद्दिष्टांसाठी, उद्योगधंदे, कृषिविज्ञान, व वैद्यकशास्त्र यांच्या विकासनियोजनात विज्ञानाच्या साहाय्याने भरघोस व सुस्पष्ट अंशदान करणे, व दुसऱ्या बाजूला, सर्व समाजाचा व कार्यक्षेत्राचा अविभाज्य भाग म्हणून परिणत होण्यासाठी विज्ञानात परिवर्तन व विस्तृती-करण घडवून आणणे असे या जबाबदारीचे स्वरूप आहे.

सामाजिक दृष्टया उदासीन असणाऱ्या विज्ञानापासून डोळस विज्ञाना-पर्यंतचा बदल नुकताच कुठे घडू लागला आहे. या स्थित्यंतराचे स्वरूप आणि निदेश (directives) अजून पूर्णपणे निश्चित झालेले नाहीत. व्यक्तिगत संचयप्रवृत्तीने प्रेरित झालेल्या अर्थपद्धतीपासून सर्वसामान्यांच्या सामूहिक कल्याणाचे उद्दिष्ट असलेली अर्थपद्धति संपादन करू इच्छिणाऱ्या या मूलगामी परिवर्तनाच्या अनेक बाजूंपैकी हे स्थित्यंतर केवळ एक, परंतु प्राणभूत, बाजू आहे. हे परिवर्तन सबंध मानवी इतिहासातील एक अभूतपूर्व परिवर्तन ठरेल. या परिवर्तनात जसे भयंकर धोके संभवतात तसेच न्यायपूर्ण सुखसमृद्धीचे प्रगटनही त्यांत अनुस्यूत आहे. म्हणूनच, विमुक्त, खुलासेवार चर्चा होऊन त्याचे संपूर्ण आकलन आगाऊच करून घेणे आत्यंतिक महत्वाचे आहे. हे परिवर्तन सर्वोत्कृष्ट मार्गाने संपादन करणे, व तसे करताना, प्रत्येक वेळी, विज्ञानाचा

कौशल्यपूर्ण व डोळस उपयोग करून घेणे ही आजची गरज आहे. हे करण्यासाठी विज्ञान व समाज यांतील संबंध पूर्वीपासून आजपर्यंत कशा प्रकारें बदलत आले हे अभ्यासण्याखेरीज गत्यंतर नाही; अन्यथा, या परिवर्तनाचे पर्याप्त आकलन होणे शक्य नाही. विज्ञानाच्या सामाजिक आकृतिबंधाचा ऐतिहासिक दृष्टीने अभ्यास करण्याचे हेच प्रयोजन आहे.

मनुष्याच्या दुसऱ्या कोणत्याही कार्यक्षेत्रांपेक्षा वैज्ञानिक क्षेत्र, स्वतःच्या अंगभूत वैशिष्टयामुळे, सतत परिवर्तनशील आहे. मानवी कर्तृत्वाने अलीकडेच संपादन केलेल्या विज्ञानाची जडणघडण आजमितीस तर फारच झपाटयाने बदलत आहे. स्वतंत्र शास्त्र म्हणून विज्ञान ओळखले जाऊ लागले त्यालाही खरे म्हणजे फार काळ लोटलेला नाही. मानवी संस्कृतीच्या उदयकाली, विज्ञान म्हणजे अद्भुतरम्य जादूचे खेळ करणारा जादूगार किंवा लोखंडावर ठाकठूक करणारा लोहार यांच्या दैनंदिन व्यवसायाचे केवळ एक अंग होते इतकेच विज्ञानाला स्वायत्त दर्जा प्राप्त झाला तो अगदी अलीकडे, म्हणजे सतराव्या शतकापासून. आणि ही सुद्धा कदाचित् मानवी इतिहासाच्या तुलनेने अस्थायी अवस्थाच ठरण्याची शक्यता आहे. कारण भविष्यकालांत, वैज्ञानिक विशिष्ट ज्ञान व पद्धती समाजाच्या निरनिराळ्या क्षेत्रांमधून इतक्या खोलवर पसरू शकेल की विज्ञानाला पुन्हा एकदा वेगळे अस्तित्व कदाचित् राहणारही नाही.

विज्ञानाची यथार्थ व्याख्या करणे ही मुळातच फार अवघड, जवळजवळ अशक्य कोटीतील बाब आहे. विज्ञानपरंपरा इतकी प्राचीन आहे, इतिहासाच्या प्रवाहात विज्ञानाचे स्वरूप इतक्या वेळा बदलले आहे, समाजाच्या इतर कार्यक्षेत्रांशी, निरनिराळ्या काळी, त्याचे इतक्या विविध प्रकाराने संबंध जुळले आहेत की, यांतूनही त्याची एखादी व्याख्या करायची असे ठरविले–आणि अशा अनेक व्याख्या उपलब्ध आहेत–तरी तिच्याद्वारे फार तर विज्ञानविकासाच्या विशिष्ट कालखंडातच अस्तित्वात असलेला एखादा पैलू, आणि तोही गौण स्वरुपाचा, थोडयाफार जुजबी प्रकारे निर्देशित करता येईल. विज्ञानाची व्याख्या करण्याने फारसा कार्यभाग साधेल असे नाही. चालू शतकांतील प्रसिद्ध वैज्ञानिक आइन्स्टाईन यांनी आपल्या पद्धतीने हाच मुद्दा मांडला आहे: "परिपूर्ण स्वरूपात साक्षात् अस्तित्वात असलेले विज्ञान हे मनुष्याला ज्ञात असलेले सर्वात वस्तुनिष्ठ असे ज्ञानक्षेत्र आहे. परंतु, विकसित होणारे विज्ञान किंवा ज्याचा सतत पाठपुरावा करावा असे विज्ञानाचे अंतिम उद्दिष्टात्मक स्वरूप हे मात्र इतर मानवी कर्तव्यक्षेत्राप्रमाणेच आत्मनिष्ठ, म्हणजे मानवी अंतरंगांतील

अनुक्रमणिका

सूक्ष्म प्रवाहांनी सिद्ध झालेले आहे. म्हणूनच, 'विज्ञान म्हणजे काय ? त्याचे प्रयोजन कोणते ?' अशा प्रश्नांना निरनिराळ्या काळीं अत्यंत विसंवादी प्रकारची उत्तरे मिळतात." वैशिष्ट्यपूर्ण आणि पुनरावृत्तीची सुतराम् शक्यता नसलेल्या सामाजिक उत्क्रांतीचाच एक अतूट प्रवाहबंध असलेल्या विज्ञानरूपी मानवी कार्यक्षेत्राची व्याख्या करण्याची कल्पनाच, खरे म्हणजे, अप्रस्तुत आहे. विज्ञानाची वास्तविक व्याख्या अशक्य असल्यामुळे, विज्ञान म्हणून ज्याला संबोधायचे त्याचा केवळ विस्तारपूर्वक वर्णनात्मक उलगडा करणेच शक्य आहे. याकरिता विज्ञानाची कोणती स्वरूपे मुख्यत्वेकरून आपल्याला आजच्या जगात आढळतात त्याचा बोध घेणे सुरुवातीला उपयुक्त ठरेल.

आज आपल्याला वेगवेगळ्या स्वरूपात, संदर्भात विज्ञानाचे दर्शन होऊ शकते. सुसंघटित संस्थात्मक स्वरूप, विज्ञानपद्धति, ज्ञानाची संकलित परंपरा, उत्पादनाच्या विकासाला व स्थैर्याला कारणीभूत होणारा एक महत्त्वाचा घटक, आणि समग्र विश्वाची उत्पत्ति, रचना व त्यातील मनुष्यप्राणी यासंबंधीच्या श्रद्धा आणि विचारसरणी घडविणारे एक प्रभावी साधन, अशा विविध संदर्भात विज्ञानाचा विचार करता येईल. याचबरोबर विज्ञान व समाज यातील आंतरक्रियांचाही विचार करणे योग्य होईल. विज्ञानाच्या काही पैलूंची जरी येथे आपण यादी केली असली तरी इतकी वेगवेगळी विज्ञाने आहेत असा मात्र याचा अर्थ नाही. प्रदीर्घ कालखंड, गुंतागुंतीचे अंतःसंबंध व प्रवर्ग, या सर्व दृष्टींनी एवढा विस्तृत पल्ला असलेल्या कोणत्याही संकल्पनेच्या अनेक बाजू व संदर्भ असणे अपरिहार्यच आहे. 'विज्ञान' तसेच 'शास्त्रीय' या शब्दांना संदर्भाप्रमाणे अनेक अर्थ प्राप्त होतात. कधी व्यावहारिक उपयोजनाच्या कमी-अधिक प्रमाणावरून विज्ञान व अभियांत्रिकी यांतील वैधर्म्य दाखविले जाते, तर कधी नवीन संशोधन पडताळून पाहण्याचे साधन म्हणून विज्ञान-पद्धति व अंतःप्रेरणात्मक मान्यता यांतील वैधर्म्याचा निर्देश करण्यात येतो. 'विज्ञान' या शब्दाचे हे सर्वच उपयोग अर्थपूर्ण आहेत. परंतु, या सर्वांतून 'विज्ञाना'चा सर्वंकष अर्थबोध होण्यासाठी, विज्ञानविकासाच्या एकूण संदर्भात, त्यांच्यातील परस्परसंबंध प्रस्थापित करावे लागतात. वरील यादीतील विज्ञा-नाच्या स्वरूपांपैकी, संघटित संस्थात्मक व संपत्तींच्या उत्पादनाचे एक साधन ही दोन्ही स्वरूपे केवळ आधुनिक काळातच आपल्याला दिसतात. विज्ञानपद्धति व तिचा मानवी श्रद्धांवरील प्रभाव मात्र फार प्राचीन म्हणजे निदान ग्रीक कालापासून आजतागायत चालत आलेला दिसतो. तत्कालीन ज्ञानसंपदा आई-वडिलांकडून मुलांकडे, तज्ज्ञांकडून शिकाऊ उमेदवारांकडे संक्रमित करण्याची

परंपरा मानवी इतिहासाच्या अतिपुरातन कालापासून सलगपणे अस्तित्वात आहे, आणि ही परंपराच विज्ञानाचा मूलाधार आहे. विज्ञानाला संघटित संस्थात्मक स्वरूप येण्याआधीपासून, व तसेच, उत्क्रांत होता होता व्यवहारज्ञान व पारंपरिक विद्या यांच्यापासून एक स्वयंविशिष्ट पद्धति म्हणून विज्ञानाने निश्चितपणे स्वतंत्र रूप धारण करण्याच्या कितीतरी आधीपासून विज्ञानधारेची वर उल्लेखिलेली परंपरा चालत आली आहे.

जगभरचे लाखों स्त्री–पुरुष ज्यांत व्यावसायिक नात्यानी आज गुंतलेले आहेत ते विज्ञानाचे संघटित संस्थात्मक स्वरूप ही अगदी अलीकडील घटना आहे. तुलनेने जास्त पुरातन असलेल्या धार्मिक (पौरोहित्य करणारे, मठाधिपती, धर्मगुरु इ.) किंवा कायदेपंडितांच्या व्यवसायाइतके महत्व विज्ञानव्यवसायाला प्राप्त झाले ते नुकतेच, म्हणजे विसाव्या शतकांतच ! वैद्यकशास्त्र किंवा अभि-यांत्रिकी यांच्याशी विज्ञान संलग्न असले तरी ते आज त्यांच्याहून भिन्नत्वाने ओळखले जाऊ लागले आहे. तरीही, या दोन्ही उपयोजित क्षेत्रांत पारंपरिक ज्ञान व पद्धति यांजवर उत्तरोत्तर कमी प्रमाणांत अवलंबून राहून विज्ञानाचा अधिकाधिक वापर करण्याची प्रवृत्ति वाढू लागली आहे. विशेषीकृत व्यवसायां-तील विज्ञानाच्या वाढत्या सहयोगाचा एक परिणाम असा झाला आहे कीं, समाजांतील सर्वसाधारण नेहमीच्या व्यवसायांपासून विज्ञान अलग पडण्याची क्रिया तीव्रतर व दृढतर होऊ लागली आहे. विज्ञान व सामान्य समाज यांतील फारकतीच्या मूळ कारणपरंपरेविषयी खरे म्हणजे अधिक विस्ताराने लिहावे लागेल. तसेच, या फारकतीच्या मूळ कारणाचा विज्ञानाच्या अर्थक्षेत्रातील उत्तरदायित्वाशी असलेला संबंधही ध्यानांत घ्यावा लागेल. परंतु तो स्वतंत्र विषय आहे. समाज व विज्ञान यांच्यामधील ही दरी भांडवलशाही देशांमध्ये आज अत्यंत प्रकर्षाने अस्तित्वात आहे, या वस्तुस्थितीचा येथे नुसता निर्देश केला तरी ते पुरेसे होईल. 'वैज्ञानिक' नांवाची एक विशिष्ट 'जमात' जे कार्य करते ते विज्ञान अशी या क्षेत्राबाहेरील अनेक लोकांची आज धारणा आहे. तसे पाहिले तर 'वैज्ञानिक' हा शब्दच अगदी अलिकडचा आहे. व्हेवेलने १८४० सालांत प्रसिद्ध झालेल्या त्याच्या 'फिलॉसॉफी ऑफ दि इंडक्टिव्ह सायन्सेस' या ग्रंथात विज्ञानाची जोपासना करणाऱ्या व्यक्तींसाठी म्हणून 'वैज्ञानिक' हा शब्द पहिल्याप्रथम वापरला. वैज्ञानिकांचा हा वर्ग सर्वसामान्य समाजापासून वेगळा पडलेला असतो अशी साधारण समजूत झाली. यांतील कांहीजण, सामान्यांना सहसा प्रवेश न मिळणाऱ्या खास प्रयोगशाळेत, चित्रविचित्र उपकरणांच्या साहाय्याने कोणते तरी अनाकलनीय प्रकारचे काम करीत असतात, तर काहीं-

जण गुंतागुंतीची आंकडेमोड करण्यात आणि क्लिष्ट व दुर्बोध चर्चा करण्यात दंग झालेले असतात, परंतु हे सर्वचजण मात्र फक्त एकमेकांना समजणाऱ्या भाषेतच बोलत असतात, अशी एक वैज्ञानिकांबद्दलची प्रतिमा जनमानसात निर्माण झाली. हा दृष्टिकोन वस्तुतः काही प्रमाणांत समर्थनीयही आहे. एकीकडे आपल्या दैनंदिन जीवनात विज्ञानाचा वाढता प्रभाव पडतो आहे, परंतु तरीही त्यामुळे विज्ञानाचे आकलन जास्त सुलभ होते आहे असे मात्र दिसत नाही. वस्तुस्थिती अशी आहे की, विज्ञानाच्या अनेक शाखोपशाखांतील विशेषज्ञ व क्रियाशील संशोधक, जसजसा काळ लोटत गेला तसतसे, जवळजवळ नकळतच, अशा प्रकारच्या विषयक्षेत्रात येऊन पोहोचले की, जेथे त्यांनी शोधून काढलेली नवीन तत्त्वे, परिणाम, संकल्पनासंबंध, आशयसूत्रे यथार्थपणे व्यक्त करण्यासाठी नवीन परिभाषांच्या निर्मितीखेरीज त्यांना गत्यंतरच उरले नाही. मात्र याच-बरोबर, एकूण विज्ञानकार्यापैकी जनसामान्यांना मनोरंजक वाटेल, आकर्षक वाटेल असा भाग सोप्या भाषेत रूपांतरित करण्याचे कष्ट, थोडे अपवाद वगळता, साधारणपणे वैज्ञानिकांनी घेतले नाहीत हेही मान्य केले पाहिजे. विशेषीकृत व्यवसायाची, प्रदीर्घ प्रशिक्षण व उमेदवारी यासारखी इतकी वैशिष्टये विज्ञानाने आधीच संपादन केली आहेत की, विज्ञानाच्या साक्षात् आकलनापेक्षा एखादी व्यक्ति वैज्ञानिक आहे की नाही हे ओळखणे अधिक सोपे अशी सर्वसामान्य समजूत आहे. वैज्ञानिक जे घडवतात ते विज्ञान अशी विज्ञानाची सोपी व्याख्या कधी कधी केली जाते ती याच कारणामुळे !

विज्ञानाचे सामूहिक, संघटित संस्थात्मक स्वरूप ही घटना नवीन आहे याचा उल्लेख पूर्वी आलेलाच आहे. परंतु, या स्वरुपास एक विशिष्ट प्रकारचा आर्थिक पैलू आहे की जो पूर्वी जेव्हा एक-एका व्यक्तीच्या स्वतंत्र प्रयत्नामुळे विज्ञानाचा विकास होत होता तेव्हाही अस्तित्वात होता, हे ध्यानात घेणे महत्वाचे आहे. त्यावेळेस वैज्ञानिकांना प्रायोगिक तत्त्ववेत्ते म्हणत असत. नव्याने उदयास आलेला वैज्ञानिकांचा हा वर्ग, प्रबोधनकालातील खळबळीच्या युरोपीय शहरी जीवनात भाग घेण्यास मुळीच उत्सुक नव्हता. नवीन बुझ्र्वा वर्गातील काही तुरळक, स्वतंत्र व्यक्ती असेच त्याचे स्वरूप त्यावेळी दिसते. फर्मा, बेकन यांच्यासारखे कायदेपंडित, कोपरनिकस, गिलबर्ट, हार्वे यांच्यासारखे डॉक्टर्स, देकार्त, टायको ब्रेह यांच्यासारखे सरदार, गॅसेंडीसारखे धर्मोपदेशक, आणि केपलरसारखे एक दोन, समाजाच्या खालच्या थरातील प्रज्ञावंत, अशा त्यावेळच्या वैज्ञानिकांच्या काही प्रातिनिधिक उदाहरणावरून या वर्गाची रचना समजून येईल.

विज्ञानव्यवसाय हा, इतर स्वतंत्र व्यवसायांपेक्षा एका दृष्टीने वेगळ्या प्रकारचा आहे, कारण तो तात्काळ अर्थप्राप्तीचे साधन होऊ शकत नाही. कायदेपंडित न्यायालयात खटला चालवू शकतो, न्याय देऊ शकतो; पुरोहित विवाहविधीची सूत्रे सांभाळतो किंवा लोकांच्या आत्मिक समाधानासाठी अंत्यसंस्कारही करू शकतो; अभियंता एखाद्या पुलाचे किंवा धुलाई यंत्राचे नवीन संकल्पनाचित्र बनवू शकतो; – आणि या सर्व गोष्टींसाठी, समाज जागच्याजागी किंमत मोजायला तयार असतो. गिऱ्हाईकाला परवडेल अशा प्रकारची मागणी या व्यवसायांना करता येते, म्हणून हे सर्व, तेवढ्या मर्यादेपुरते तरी, स्वतंत्र व्यवसाय असतात. तंत्रकौशल्य, आणि उत्पादनक्षेत्रामध्ये विज्ञाननिर्मित एकत्रित ज्ञानाचा अवलंब करून, तुलनेने अल्पावधीतच, इतर सर्व व्यवसायांच्या संयुक्त क्षमतेपेक्षा कितीतरी अधिक प्रमाणात नवीन संपत्ति निर्माण करता येते हे जरी खरे असले तरी, निकटच्या कालात उपयुक्त होण्याच्या दृष्टीने मात्र, विज्ञानसंशोधनातून हाती आलेली ज्ञानफलिते, काही विशिष्ट तुरळक अपवाद वगळता विभक्तपणे समाजाला विकता येण्यासारखी नसतात. परिणामतः, वैज्ञानिकाला चरितार्थाचा प्रश्न सदोदित भेडसावीत आला आहे. पूर्वीच्या काळी विज्ञानाचा विकास कुंठित झाला व आजही तो, तुलनेने कमी प्रमाणात, परंतु अवरोधित होत आहे तो याच एका आद्य कारणामुळे. विज्ञानविकासाला आवश्यक असलेली पहिली अट म्हणजे पर्याप्त प्रमाणात त्याला भौतिक स्वरूपाचा आधार मिळाला पाहिजे. योग्य सामान–साहित्य उपलब्ध नसल्यामुळे विज्ञानाची प्रगति खुंटली असे आजपर्यंत अनेकदा घडले आहे. काही वेळेस, काही प्रकारचे पदार्थ मिळण्याजोगेच नव्हते हे जरी खरे असले– उदाहरणार्थ, अमेरिका खंडाचा शोध लागण्यापूर्वी रबर हा पदार्थ उपलब्ध होणे शक्यच नव्हते– तरी बऱ्याच वेळा आवश्यक साहित्य मिळविण्याची साधनेच शास्त्रज्ञांपाशी नव्हती असे दिसते. विज्ञानाच्या इतिहासातील बहुतेक सर्व काळी त्याला पुरेसे पाठबळ मिळाले नाही. यामुळे अनेकदा वैज्ञानिकांना चरितार्थाचे अन्य मार्ग शोधावे लागले आहेत– जॉन डाल्टनसारख्या प्रसिद्ध शास्त्रज्ञावर लहान मुलांना वाचायला शिकविण्याची पाळी आली– आणि स्वतःच्या क्षेत्रातील साधने संपादन करण्यासाठी कष्टदायक जीवन जगावे लागले आहे. आज सरकारकडून आणि उद्योगधंद्यांकडून विज्ञानसंशोधनाला अर्थसहाय्य मिळत असूनही, कित्येक वेळा, आवश्यक साधनसामग्रीच्या अभावामुळे संशोधनाच्या प्रगतीला खीळ बसते असे आढळून येते. दूरचित्रवाणीसंच आणि मोटारी यांची

रेलचेल असलेल्या चालू जमान्यात, जेथे केवळ विज्ञानसामग्रीमुळे जीवनाचे अनेक व्यवहार शक्य झाले आहेत, सुकर झाले आहेत अशा आजच्या काळात, ज्यांच्या परिश्रमाने ही साधने तयार झाली ते लोकच, परवडत नाही म्हणून, ती वापरू शकत नाहीत हा विरोधाभास वाटला तरी तशी वस्तुस्थिती आहे. अन्योन्य संपर्क आणि वाहतूक यासारख्या प्राथमिक गरजांच्या उणीवेमुळे विज्ञानकार्यात आजही सतत अडथळा येत आहे. विज्ञानाच्या आजच्या मागण्या, त्याच्या पूर्वीच्या दारिद्र्याच्या तुलनेने, एकदम कितीही मोठ्या भासल्या तरी भांडवली खर्चासाठी उपलब्ध असलेल्या रकमांच्या मानाने त्या अजूनही खूपच कमी आहेत. ही झाली भांडवलशाही देशातील स्थिती. परंतु जेथे विज्ञानाच्या निकडी भागविता येतात, उद्योगक्षेत्र व कृषिक्षेत्र जेथे विज्ञानाशी घनिष्ठपणे संबंधित आहे, व या क्षेत्रांमधून विज्ञानाला समस्यांचा पुरवठा करून जेथे ते गतिमान ठेवले जाते तेथे मात्र विज्ञानविकासाच्या बाह्य शर्ती पुरविणे सहज शक्य होते.

पूर्वीच्या काळी, बराच मोकळा वेळ असलेल्या श्रीमंत लोकांचा किंवा सुस्थितीत असलेल्या इतर व्यावसायिकांचा विज्ञान हा, बहुतेककरून फावल्या वेळेचा एक छंद असायचा. राजाच्या दरबारातील ज्योतिषी बहुधा राजवैद्यही असे. यामुळे, विज्ञान ही अपरिहार्यपणे, बऱ्याच प्रमाणात, उच्च किंवा मध्यमवर्गीयांची मक्तेदारी झाली. अखेरीस, विज्ञानाचे नियुक्त कार्य व फलश्रुति ही दोन्हीही, सामाजिक संस्था व परंपरेतून सिद्ध होतात. या संस्थांमध्ये अर्थातच विज्ञानसंस्थेचाही अंतर्भाव असतो, व कालगतीप्रमाणे उत्तरोत्तर, या संस्थेचे महत्त्व वाढतच जाते. सामाजिक संदर्भामुळे विज्ञानाची एक स्वायत्त शास्त्र म्हणून प्रतिष्ठावनती होते असे मानण्याचे कारण नाही. विज्ञानाचे लष्करी उपयोजनात रूपांतर करण्याचा, अलीकडील काळात चालू असलेला, धडक कार्यक्रम सुरू होण्याआधीपर्यंत तरी निदान, विज्ञानाला दिशा देणाऱ्या सामाजिक प्रेरणा व अपेक्षा सर्वसामान्य स्वरूपाच्या होत्या; त्यात कोणत्याही प्रकारचा आग्रही कडकपणा किंवा करडेपणा नव्हता. यामुळे कोणत्याही व्यापक व बुद्धिमान व्यक्तीला, सुलभतेने प्राप्य असणाऱ्या स्वतःच्या अनुभवांच्या काही विशिष्ट बाजूंवर लक्ष केंद्रित करण्यास, वस्तुतः, मदतच झालेली आहे. प्रत्येक ठिकाणचे रेखांश अचूकपणे माहीत करून घेण्यासाठी सतराव्या शतकात झालेले प्रयत्न, तसेच प्रतिजैविकांसाठी (अँटीबायोटिक्स) झालेले विसाव्या शतकातील संशोधन, ही सर्व, उपयुक्त सामाजिक निदेशांचीच (directives) उदाहरणे आहेत.

खाजगी नफेखोरीला चालना देणारे, तसेच सर्वसंहाराचे एक साधन म्हणून विज्ञानाला ज्या समाजांत महत्व प्राप्त होते त्या समाजांत, या दृष्टिकोनामुळे उत्पन्न होणाऱ्या विकृती व विफलतेतच, खरे म्हणजे, विज्ञानाची अप्रतिष्ठा आहे. आपल्या भोवतालचा समाज विज्ञानाचा उदोउदो करतो याचे एकमात्र कारण म्हणजे विज्ञानाने या उद्दिष्टांची पूर्ति होते असे ज्या वैज्ञानिकांना समजून येते, व त्याचबरोबर, दुसऱ्या एखाद्या प्रकारची समाजरचना ज्यांच्या कल्पनेत बसूच शकत नाही, त्या वैज्ञानिकांना, विज्ञानाला प्राप्त होणारे सर्व सामाजिक संदर्भ, सामाजिक दिशादायित्व, हानिकारक अतएव त्याज्य आहेत असे प्रामाणिकपणे व उत्कटपणे वाटणे स्वाभाविकच आहे. केवळ विज्ञानासाठीच विज्ञानाचा पाठपुरावा करता येईल अशी आदर्श अवस्था– जी कधीच अस्तित्वात नव्हती– या आपल्या ज्ञानक्षेत्राला पुनरपि प्राप्त व्हावी अशी या वैज्ञानिकांना तळमळ लागलेली असते. जी. एच्. हार्डी या सुप्रसिद्ध गणितज्ञाने मौलिक गणिताची केलेली, "या विषयाचा व्यवहारात कोणताच उपयोग नाही. मानवी जीवनाचा संहार करण्यासाठी किंवा संपत्तीच्या वितरणांतील सामाजिक विषमता दूर करण्यासाठी या विषयाचे उपयोजन करता येत नाही," ही व्याख्या इतिहासाने खोटी ठरविली आहे. गेल्या महायुद्धांत व त्यानंतरच्या कालांत मौलिक गणितविषयाच्या अभ्यासाने ही दोन्हीही उद्दिष्टे साध्य झाली आहेत. किंबहुना सर्वच काळी, प्रत्येक वैज्ञानिकाला, अलिप्तपणे नव्हे तर निरनिराळ्या समाजघटकांबरोबर घनिष्ठ संबंध ठेवूनच कार्य करावे लागले आहे. हे घटक म्हणजे त्याचे आश्रयदाते, त्याचे सहकारी, आणि त्याच्या भोवतालचा सामान्य समाज होत.

आश्रयदात्याकडून, मग ती एखादी श्रीमंत व्यक्ति असो, विद्यापीठ असो, महामंडळ असो, किंवा शासनविभाग असो, वैज्ञानिकाला संशोधनकार्यासाठी आणि चरितार्थासाठी द्रव्यबळ पुरविले जाते. या बळाच्या आधारे ज्या प्रकारे विज्ञानकार्य चालेल त्यासंबंधी कांही सल्ला, सूचना द्याव्या, कांहीं मतप्रदर्शन करावे असे आश्रयदात्याला साहजिकपणे वाटते. विशेषतः उद्योगव्यवसायातील संभाव्य वर्चस्व किंवा फायदा, किंवा लष्करी विजयसंपादन ही जर त्या आश्रयदात्याची अंतिम उद्दिष्टे असतील तर असा सल्ला देण्यास तो जास्तच उत्सुक असेल. परंतु, विशुद्ध लोकहितेच्छेपोटी, किंवा जास्त प्रतिष्ठा मिळविण्यासाठी, किंवा केवळ जलद प्रसिद्धीसाठी जर तो द्रव्य पुरवायला प्रवृत्त झाला असेल तर मात्र विज्ञानकार्यासंबंधी सल्ला द्यायला तो सकृद्दर्शनी तरी फारसा उत्सुक

अनुक्रमणिका

असणार नाही. त्या संशोधनाचे निष्कर्ष नेत्रदीपक असले वा फारसे धक्कादायक नसले म्हणजे त्याचे समाधान होईल.

समाजवादी राष्ट्रांत, औद्योगिक किंवा कृषि संशोधनापासून अकादमीतील विज्ञानसंशोधनापर्यंतच्या सर्व पातळ्यांवरील आश्रयदात्यांची भूमिका, शासनयंत्रणेच्या निरनिराळ्या विभागानी स्वतःकडे घेतलेली असते, त्यामुळे या भूमिकेचे स्वरूपच आमूलाग्र बदलून जाते. अशा प्रकारच्या शासनाला दूरपल्ल्याचा दृष्टिकोन स्वीकारणे शक्य असल्यामुळे, किंबहुना त्याला तो घ्यावाच लागत असल्यामुळे, विज्ञानसंशोधनकार्य, त्याच्या आंतरिक महत्त्वामुळेच, शासनाकडून स्वीकारले जाते. विज्ञानकार्याला आवश्यक असलेला पाठिंबा आणि त्या कार्याचा विकास, या बाबींचा एकूण राष्ट्रीय व स्थानिक महसूल उत्पन्नावरचा अग्रहक्क मान्य केला जातो. या धोरणाची परतफेड म्हणून वैज्ञानिकांनीही आपली सामाजिक जबाबदारी ओळखावी अशी अपेक्षा असते. समाजकल्याण व विकासयोजनांमध्ये त्यांनी सक्रिय सहयोग द्यावा, व अल्पमुदती व दीर्घमुदती या दोन्ही दृष्टींनी सर्वोत्कृष्ट निष्कर्ष हाती येतील अशा प्रकारे आपल्या कामाची आखणी व कार्यवाही करावी असे या सामाजिक जबाबदारीचे स्वरूप समजले जाते.

सर्वसामान्यपणे प्रत्येक वैज्ञानिकाला आपला संशोधनप्रकल्प आश्रयदात्याच्या पसंतीस उतरेल अशी काळजी घ्यावी लागते. परंतु याकरिता, निरनिराळ्या संस्था, प्रयोगशाळा, महामंडळे यांतून काम करणाऱ्या काही विज्ञानसहकाऱ्यांचा, निदानपक्षी गर्भित पाठिंबा असल्याखेरीज, तसे करणे त्याला सहज शक्य होत नाही. विज्ञानाची बौद्धिक प्रतिष्ठा सुरक्षित ठेवणे हे या संस्थांचे कर्तव्यच असते. परंतु, जेथे विज्ञानाचे राष्ट्रीय नियोजन आहे तो अपवाद वगळता, संशोधनासाठी कोणती क्षेत्रें निवडावीत किंवा निवडलेल्या क्षेत्रांत किती प्रमाणात संशोधनाचा पल्ला गांठावा याबाबतीत मात्र या संस्था फारसा पुढाकार घेत नाहीत, तसा त्या घेऊच शकत नाहीत.

विज्ञानाचा अर्थ आणि मूल्य ठरविण्याच्या बाबतीत सर्वसामान्य समाज हाच अखेरीस अंतिम न्यायदाता असतो. काही थोड्या निवडक लोकांची मक्तेदारी म्हणून जेथे विज्ञान गूढ स्वरूपात बंदिस्त ठेवले गेले तेथे लोकांच्या गरजा आणि कर्तृत्व यांतून निर्माण होणाऱ्या प्रेरणांपासून आणि सम्यक् आकलनापासून ते दूर राहिले, व शासकवर्गाच्या हितसंबंधांशी अनिवार्यपणे जखडले गेले. याचबरोबर, भांडवलशाही विकासातील नंतरच्या सर्व अवस्थांत, शारीरिक काम अधिक तीव्र करण्यासाठी, बेकारी निर्माण करण्यासाठी, आणि

युद्ध खेळण्यासाठी विज्ञानाचा उपयोग झाला ही गोष्ट जर ध्यानात घेतली तर विज्ञानाबद्दलचा संशय व आकस कामगारवर्गात अपरिहार्यपणे का वाढला याचे आश्चर्य वाटणार नाही. अशा प्रकारे विकसित होणारे विज्ञान मर्यादित विज्ञान आहे. ज्यावेळी सर्व समाजाच्या स्पंदनाचा एक तर्कसंगत व मूल्यवान भाग म्हणून विज्ञानाला अर्थपूर्ण स्थान प्राप्त होते तेव्हा त्या विज्ञानाला लाभणाऱ्या अंतःसामर्थ्याच्या तुलनेने या मर्यादित विज्ञानाला, खरे म्हणजे, 'अर्धविज्ञान' म्हणून संबोधणेही अवघड जाते.

विज्ञानाचे एक संस्था म्हणून सर्वांगीण ज्ञान होण्यासाठी, विज्ञान ज्या सामाजिक संस्थांमधून निर्माण झाले त्या उगमापासूनच त्याचा अभ्यास करणे क्रमप्राप्त आहे. याचबरोबर, विज्ञानाची स्थित्यंतरे, विशेषतः अलीकडील काळांत, कशा प्रकारे होत गेली हेही समजणे जरूर आहे. तसेच, इतर संस्था व समाजाचे सर्व व्यवहार यांच्याशी एक संस्था म्हणून, विज्ञानाच्या कोणत्या तऱ्हेने क्रियाप्रक्रिया होतात याचेही सुस्पष्ट दिग्दर्शन व्हायला हवे. परंतु अधिक विस्तारभयास्तव, हा लेख आपण येथेच संपवू. पुढील लेखांत, विज्ञानाच्या इतर बाजूंसंबंधी, व विज्ञानाचा सामाजिक आकृतिबंध, प्राथमिक स्तरावर, जास्त स्पष्ट होण्यासाठी आवश्यक असलेल्या बाबींचा विचार करू.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

श्री. शरद पाटील

दासप्रथाक गुलामगिरी : ११ :

(मागील वरून चालू)

दासांच्या सर्व प्रकारांचे आता चार मुख्य प्रकारात वर्गीकरण * करता येईल— (१) युद्धजित दास, (२) गृहजात दास, (३) क्रीत दास व (४) दंडदास. गणदासांचा मुख्य भरणा पहिल्या तीन प्रकारच्या दासांचा होता.

आम्नायदासप्रथा गणाला पराभूत करून व दास करून अस्तित्वात आली हे प्रस्थापित केल्यानंतर आता आपण या दासप्रथेच्या उगमाच्या दुसऱ्या अंगाकडे वळू या. अगोदर नमूद केल्याप्रमाणे 'युद्धजितो विधिः' हेही दाखवतो की, युद्धजिताने जेत्यांच्या गणसभेसमोर तो दास असल्याची घोषणा केली नाही तर त्याचा वध केला जात असे. दासासाठी असलेली एक मूलग्राही संज्ञा या तर्काला पुष्ट करते. शर्मिष्ठा राजा ययातीला सांगते की, ती त्याच्या महिषीची, देवयानीची, भुजिष्या (दासी) आहे. (१. ८२. २३.). द्रौपदी उत्तरादाखल मत्स्यराज विराटाच्या महिषीला, सुदेष्णेला, सांगते की, ती सैरन्ध्री पेशाची भुजिष्या आहे. (४. ९. १७). महिषी अंबिकेच्या दासीने दिलेल्या संभोगानंदाने संतुष्ट होऊन व्यासाने तिला आशीर्वाद दिला, "तू अ-भुजिष्या होशील !" (१. १०५. २७).

१. ३. ६६ हे पाणिनीय सूत्र भुज् या धातूचे खाणे व राज्य करणे असे दोन मुख्य अर्थ देऊन उपदेश करते की, जर हा धातु पहिल्या अर्थी वापरायचा असेल तर तो आत्मनेपदी प्रत्यय घेतो व दुसऱ्या अर्थी वापरायचा असेल तर परस्मैपदी प्रत्यय घेतो. भुजिष्य हे धातुसाधित दुसऱ्या अर्थी घेतले जाऊ शकत नाही. या धातूची जी रूपे कटाहक जातकात (१२५) वापरलेली आहेत त्यावरून दासांच्या बाबतीत त्याचा अर्थ खाणे हाच होतो यात काही शंका

---

* दासप्रकारांचे कालनिहाय वर्गीकरण तक्ता पृ. १६, १७, १८ वर आहे तो पाहावा.

अनुक्रमणिका

— दासप्रकारांचे कालनिहाय वर्गीकरण —

क्रमांक	साहित्य व काळ (१)	युद्धजित दास (२)	आमाय-गृहजात दास (३)	क्रीत दास (४)	दण्डदास (५)
१	ऋग्वेद (इ. पूर्व १७५०-१०००	इंद्रजित २ दासी (५·३०·९)	उषेचा दासप्रवर्ग (१·१२४·१,१२;१·९२·८) दक्षिणादास (पहा प्रकरण १४ चा तक्ता)	शुनःशेप आजीगर्ति (१·२४–३०); ऐतरेय ब्राह्मण, (७.१४) कवष ऐलूष, ऋणदास (१०·३४·४)	
२	तैत्तिरीय संहिता (इ. पूर्व १०००–८००)	... ...	उदहारी कुंभदासी (७·५·१०)	पणदास, काद्रवेयांचे सौपर्णेय (६·१·६)	
३	रामायण	... ...	कैकेयीची ज्ञातिदासी मंथरा (२·७·१)		
४	महाभारत (इसवीपूर्व ९००)	पांडवांचे जयद्रथ (३·२७२) व सुशर्मन् (४·३३)	सप्तर्षींचे पशुसख व गण्डा ज्ञातिदास-दासी (१३·९३) बंधकी द्रौपदी (२·६८·३५)	कौरवांचे पांडव पणदास (२·६५) विराटांचे पांडव स्वयंदास (५·१६१) च्यवन-भार्गव क्रीतदास (१३·५१·६)	
५	जैन धर्मग्रंथ (जगदीशचंद्र जैन, लाइफ इन एन्शंट इंडिया ॲज डिपिक्टेड इन जैन कॅनन्स) इसवीपूर्व ६००–	रुद्ध	गब्भ	कीय, अणय, दुब्भिक्ख	सावराह
६	बौद्ध धर्मग्रंथ इसवीपूर्व ६००–	करमर आनीतो (विनयपिटक, पाचित्तिय, २·१·३)	अन्तो–जातो (विनयपिटक, पाचित्तिय, २·१·३) कुरूंचा आमायदास विधुर (जातक ५४६) नागमुण्ड शाक्यांचे कुलदास (जातक ४६५) ज्ञातिदासी-सुदिन्न कलन्द-पुत्ताची (विनयपिटक, पाचित्तिय, १·१·१–१६) व रट्ठपाल कुलपुत्ताची (मज्झिमनिकाय, २·३२) विदेहांचा बीजक कुंभदासी-पुत्त (जातक–५४५) बन्धकी (विनयपिटक, पाचित्तिय, २·१·१)	धनक्–कीतो (विनयपिटक, पाचित्तिय, २·१·३) सयं–दास (विनयपिटक, महावग्ग, १·३१·८८)	गामणी राजाज्ञेने ज्ञातिदास (जातक–३१)
७	अर्थशास्त्र (३·६९) (इसवीपूर्व ३००)	ध्वज-आहृत	गृह–जात दाय–आगत लब्ध	क्रीत आहितक आत्मविक्रयिन् उदर–दास	दण्ड–प्रणीत
८	वासिष्ठ धर्मसूत्र (१८·१७·१८) इसवीपूर्व ३०० ते इ. स. २००		रामा		

अनुक्रमणिका

— दासप्रकारांचे कालनिहाय वर्गीकरण —

क्रमांक	साहित्य व काळ (१)	युद्धजित दास (२)	आमाय-गृहजात दास (३)	क्रीत दास (४)	दण्ड दास (५)
९	मनु-स्मृति (८·४१५) इसवीपूर्व २०० ते इ. स. ३००	ध्वज-आहृत	गृहजात दत्त्रिम पैतृक	क्रीत भक्तदास	दण्ड–दास
१०	नारद-स्मृति (व्यवहार ५·२४–२६) इ. स. १००–३००	प्राप्तो युद्धात्	गृहजात लब्ध दायाद–उपगत वडवा–हृत	क्रीत भक्त–दास महतो ऋणात् मोचितः । स्वामिनः आहितः । आत्मनः विक्रेता । पणे जितः । तव अहम् इति उपगतः । अनाकालभृतः ।	कृत प्रव्रज्या-अवसित
११	केरळ		जेन्मम्	पणयम्	काणम्

राहात नाही. कटाहकाच्या श्रेष्ठी स्वामीने त्याला भण्डागारिक नेमल्यानंतर तो मनाशी विचार करतो –

'...... "नेहमीच काही कोणी मला भण्डागारिकाच्या पदावर राहू देणार नाही; एका भल्या दिवशी माझ्यात काही दोष पाहिला जाईल, आणि मग लोक मला झोडपतील, कोंडून घालतील, डागतील व दासांचे कदान्न मला खायला देतील" (ताळेत्वा बन्धित्वा लक्खणेन अङ्केत्वा दासपरिभोगेन परिभुञ्जिस्सन्ति। १.४५१) ......'[२१६]

येथे भुज्‌ची दोन रूपे वापरली आहेत : एक भोग म्हणजे अन्न व दुसरे परिभुञ्जिस्सन्ति म्हणजे खायला देतील. म्हणून, जेव्हा युद्धजिताना कृषिदास म्हणून राबवणे अजून शक्य नव्हते तेव्हा जेता गण त्यांना मारून खात असे.

जेव्हा अधिमुत्त थेराला (स्थविर भिक्षु) नरबळीच्या शोधात असलेल्या आदिवासी गणीयांनी पकडले, तेव्हा त्याच्या शांत व निर्भय वृत्तीने आश्चर्यचकित होऊन त्यांच्या गामाणीने विचारले –

"७०५. "यञ्ञत्थं वा धनत्थं वा, ये हनाम मयं पुरे।
अवसेसं भयं होति, वेधन्ति विलपन्ति च ॥[२१७]

("यापूर्वी ज्यांचा आम्ही यज्ञार्थ वा धनार्थ वध करीत होतो ते भीतीने कापत असत व आक्रोश करीत असत.")

या असुसंस्कृत नरभक्षक आदिवासी गणीयांकडून आपण आता सुसंस्कृत आर्य गणीयांकडे वळू या. सोमक्रयणी विधीत सोमविक्रेत्याची भूमिका एक शूद्र, एक गणदास, बजावित असे.[२१८] त्याला मारून हाकून लावण्यावरून आपण अनुमान करू शकतो की, पूर्वी त्याला खरोखरच बळी दिले जात असावे. सोमाचे प्रतिनिधित्व आता दासगणांचा ब्रह्मन् करू लागला, आणि स्वामीगणाच्या ब्रह्मन् ऐवजी दासगणाच्या ब्रह्मन् कर्त्याला खरेदी करून बळी दिले जाऊ लागले; मात्र पूर्वीप्रमाणे गणमातेकडून नाहीतर गणाच्या मातृदेवतेला, ज्याप्रमाणे विधुर वरुणपत्नी झालेल्या कुरूंच्या मातृदेवतेला, विमलेला, बळी दिला जाणार होता.

केवळ दास ब्रह्मन्-कर्ताच नाही तर सबंध दासगणाचा आता यथाकाम वध केला जाऊ शकत होता. विधुर कुरूंच्या धनंजय राजाला म्हणाला –

१५२५. "अयिरो हि दासस्स जन-इन्द इस्सरो।
घातेतुं झापेतुं अथो पि हन्तुं,
न च मय्ह कोधत्थि वजामि च अहं ॥[२१९]

अनुक्रमणिका

(" जनेंद्रा, तू दासाचा स्वामी व ईश्वर आहेस. तू मला मारू शकतोस, जाळू शकतोस व माझी हत्याही करू शकतोस. माझा तुझ्यावर राग नाही. मी जातो ! ")

पुरुष-मेध उपदेश करतो की, पुरुषसूक्त म्हणत त्यात १८४ मानवी मेध्य-पशूंचा बळी द्यावा.[२२०] शतपथ ब्राह्मणाची रचना इसवीपूर्व ६०० त पूर्ण झाली. म्हणून या रक्ताचे पाट वाहवणाऱ्या यज्ञाचा खुलासा तो केवळ प्रतीकात्मक आहे असा त्याने केला आहे. हे सर्व १८४ मानवी मेध्यपशु अकरापेक्षा जास्त यूपांना बांधले जात आणि पुरुषसूक्त म्हणून त्यांच्या भोवती अग्नि फिरवल्या नंतर (पर्यग्निकरण) त्यांची सुटका केली जाई.

'१२. त्यांच्या उजवीकडे (दक्षिणेला बसलेल्या) ब्रह्मन् ऋत्विजाने (यूपांना) बांधलेल्या मानवी मेध्यपशूंची पुरुष नारायण (सूक्ताच्या) सोळा ऋचांच्या अनुवाकाने (ऋग्वेद, १०.९०, वाजसनेयि संहिता, ३१.१ –१६) स्तुती करावी, 'सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात्। ...' हे तो सर्व काही मिळवण्यासाठी (करतो): कारण सर्व काही सोळा भागांचे आहे. आणि पुरुषसूक्त सर्व काही आहे. अशा मंत्रोच्चारणाने 'तो स्तुती करून त्याची (पुरुषाची) थोरवी वाढवतो; पण याद्वारे तो त्याचे यथार्थच वर्णन करतो.' आता पशूंच्या भोवती अग्नी फिरवला गेला, पण त्यांचा अजून वध केला नव्हता,–

'१३. नंतर एक आवाज त्याला म्हणाला, 'पुरुषा, तू या मानवी मेध्यपशूंना मारू नकोस : तू जर यांना मारलेस, तर पुरुष पुरुषाला खाईल' म्हणून त्यांच्या भोवती अग्नी फिरवला जाताच त्यांना त्यांने मुक्त केले व त्याच दैवतांना आहुत्या दिल्या.' [२२१]

भाष्य स्पष्टपणे सांगते की, या मेध्यपशूंचा जर खरोखरच वध केला गेला तर बळी दिलेल्या पशूंचे यजमानांनी मांस खायच्या नियमाप्रमाणे मनुष्यमांस खावे लागेल (यदि संस्थापयिष्यसि ततः शेष–भक्षअनुकारेण लोकेऽपि पुरुषः पुरुषं भक्षयिष्यति। ...) [२२२] भाष्याचा हा शेरा निर्विवादपणे सिद्ध करतो की मूळ पुरुषमेधात वा नियतकालिक महामखम्मध्ये सबंध यजमानगण– मग तो आर्यपूर्व असो वा आर्य– पुरुषपशूंचे मांस खात असे.

या १८४ पुरुषपशूंना बळी न देता सोडून दिले जाणे हा नंतरचा शोध आहे. हा यज्ञ जर केवळ प्रतीकात्मकच होता, तर प्रत्येक पेशाच्या व वर्णनाच्या व दोन्ही लिंगांच्या (नपुंसकलिंगीही न वगळता) उपदिष्ट पुरुषपशूंना यूपांना

बांधायचा व त्यांच्या वधाशिवाय बाकी सर्व विधी करायचा खटाटोप करायची काय गरज होती ? इतिहासात अशा हत्याकांडी यज्ञाची कमतरता नाही. मगधांचा सम्राट जरासंध याचा मल्लयुद्धात भीमाकडून वध झाला नसता, तर त्याने गिरिव्रजात कोंडलेल्या अनेक राजांना उमापती महादेवाला बळी देण्यापासून त्याला कोणीही रोखू शकले नसते (२. १४. ६४–६८). 'शिलप्पदिकारम्' हे तामिळ महाकाव्य १००० सोनारांना बळी दिलेल्या पुरुषमेधांचे वर्णन करते –

'१. त्या दिवसापासून पांड्य राज्यात पाऊस पडेनासा होऊन त्याला दुष्काळाने ग्रासले. त्याच्या मागोमाग ताप व प्लेगच्या साथी आल्या. कोर्काईत राज्य करणाऱ्या वेरिवेर्चेलियनने सतीचा कोप शमविण्यासाठी हजार सोनारांना बळी देणारा महोत्सव केला. त्याबरोबर मुसळधार पाऊस पडून पृथ्वी पुन्हा फलवती झाली आणि राज्य रोगराई व संकटातून मुक्त झाले.' [२२३]

बळींची संख्या जरी अतिशयोक्त असली, तरी विधीच्या खरेपणाबद्दल शंका घेतली जाऊ शकत नाही. सनातनी प्राचीन आर्यांना शक्य तेवढे सर्व गुण चिटकवायचा प्रयत्न करतात, तर मॉर्गनला बिनशर्त प्रमाण मानणारे मार्क्सवादी आर्यांसह सर्व वर्गविहीन गणसमाजांची 'मानवजातीचे सुवर्णयुग' अशी व्याख्या करून सनातन्यांचे प्रयत्न परत्वे पुष्ट करतात. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय प्राचीन वैदिक समाजावर याच आत्मनिष्ठ कल्पना लादायचा प्रयत्न करतात.

'वैदिक ऋतची मानवी संबंधातील आविष्कृती ही मुळात एंगल्स म्हणतो त्याप्रमाणे 'प्राचीन गणप्रथाक समाजाची शुद्ध नैतिक भव्योदात्तता' होती ...

'ऋतची ही धारणा वैदिक ऋषींच्या जाणिवेतून क्रमशः लोप पावली हे सुपरिचित आहे. त्याच्याच बरोबर लयाला गेला प्राचीन वरुणाचा गौरव. कारण उघड आहे. सर्व देवात ऋतशी घनिष्टतम संबंध वरुणाचाच होता. 'ऋतची कल्पना वरुणाशीच (अविभाज्यपणें) निगडित झालेली दिसते आणि त्याच्या गौरवाच्या ऱ्हासाबरोबर (वैश्विक व नैतिक व्यवस्थेच्या) या कल्पना भारतीय विचारातून लयाला जातात.'

'......प्राचीनतम वैदिक ऋषी ... त्याला (वरुणाला) मित्रांचा मित्र, रक्षक (गोपा), भगवन गोपा काम-वर्षा म्हणून ओळखत होते. ते त्याला ऋतस्य पति, ऋतस्य म्हणून जाणीत होते 'माझ्या करारनाम्याची पूर्तता न करण्याबद्दल दंड' मागणारा (शायलॉक सारखा) निर्दय राक्षस म्हणून नाही.[२२४]

अशाप्रकारे वरुण हा पुरुषमेधाविरुद्ध होता व प्राचीन वैदिक समाजाच्या सुवर्णयुगाचा उदात्ततम देव होता, हे पटवायचा ते सर्वतोपरी प्रयत्न करतात, आणि उत्तरकालीन वैदिक समाजाच्या सर्व अवनतीचे खापर सिंधु संस्कृतीच्या आद्य देवतेवर, निर्ऋतीवर, फोडण्यात ते इतर सर्व पंडितांच्या सुरात सूर मिळतात–

यूपाला बांधलेल्या शुनःशेपाने सूक्तमालिका रचल्याचे सांगितले जाते. या सूक्तांमध्ये तो वैदिक देवांच्या प्राचीन माहात्म्याला आवाहन करतो. त्यापैकी एक विशेष कुतूहलजनक आहे.

आम्हाला निर्ऋतीपासून (ऋतपतनापासून) दूर ठेव, आम्ही केलेल्या पापांपासून आम्हाला मुक्त कर.

'नव्या व्यवस्थेला हा शाप होता. गतकालाची स्मृति-ऋतचे सनातन वैभव –पुनरुज्जीवित करायचाही तो प्रयत्न होता. जेव्हा पिता भुकेच्या पोटी पुत्राला जनावराप्रमाणे शंभर गाईंना विकतो, लोभापोटी त्या पुत्राला यूपाला बांधतो आणि आणखी शंभर गाईंच्या हव्यासाने वेडापिसा होऊन खड्ग पाजळीत पुत्राची खांडोळी करायला सरसावतो, तेव्हा प्राचीन ऋतच्या वारशाचा पुरस्कार करणारा पुत्र निर्ऋतीच्या नव्या शक्तीच्या वर्चस्वाखाली आलेल्या व्यवस्थेबद्दल चिंतातुर होणे स्वाभाविक होते.'[२५]

जरी प्राचीन गण गणदासप्रथेपर्यंत पोहचण्याआधी अंतर्गत दृष्टचा व केवळ स्वतः पुरत्याच सीमित असलेल्या आद्य साम्यवादात राहात होता, तरी हे विसरता कामा नये की आद्य समतेची (जी परिपूर्ण नव्हती हे आपण पाहिलेच आहे) 'नैतिक भव्योदात्तता' अशा मागासलेल्या साधनांची सृष्टी होती की जी प्रत्येक क्षण अनेकविध भीषण मृत्यूने ग्रासलेले धोक्याचे व अनिश्चित जीवन जगायला भाग पाडीत होती. अज्ञान व अंधश्रद्धा त्याला सर्व तऱ्हेच्या अमानुषतांकडे, उत्पादनतंत्राच्या मागासलेपणाची पोकळी शक्य तितक्या मायिक कल्पनांनी भरून काढण्याकडे, स्वतःच्या सर्वोत्कृष्ट सभासदांचे नियतकालिक हवन करून भक्षण करण्याकडे आणि परगणीयांच्या नरभक्षणाचे उन्मत्त तांडवनृत्य करण्याकडे लोटीत राहात. गणदासप्रथेच्या उदयानंतर जरी स्वामीगणाचे सर्वोत्कृष्ट सभासद विधिपूर्वक वधातून वाचले, तरी आंतरगणीय लढायांपोटी होणाऱ्या अनियमित नरमांसभक्षणाची जागा गणदासांवर लादलेल्या नियमित घोरतम पुरुषमेधांनी घेतली. १८४ पुरुषपशु म्हणजे स्वामीगणाच्या सर्व वर्ण व पेशांचे प्रतिनिधित्व करणारे दीक्षित गणदास होते ! निर्ऋति जर

पहिल्या प्रकारच्या अमानुषतांचे व आद्य स्त्रीसत्तेच्या 'नैतिक भव्योदात्ततेच्या' विरोधाभासाचे प्रतीक होती, तर वरुण दुसऱ्या प्रकारच्या अमानुषतांचे व स्वामीगणाच्या मातृवंशक 'नैतिक भव्योदात्ततेच्या' विरोधाभासांचे प्रतीक होती.

बुद्ध याही संदर्भात ब्राह्मणी कर्मकांडी धर्माची पुनःपुन्हा निर्भर्त्सना करीत असे. आपला धर्म माहुतपुत्र पेस्स (संस्कृत प्रेष्य, म्हणजे दास) व परिव्राजक कन्दारक यांना समजावून सांगितल्यानंतर बुद्ध भिक्षूंना म्हणाला –

"भिक्षूंनो! ...... येथे कोणी पुरुष मूर्धाभिषिक्त क्षत्रिय राजा असतो वा महाशाल ब्राह्मण असतो. तो नगराच्या पूर्व दरवाजावर नवे संस्थागार बांधवून, दाढीमिशा व डोक्याचे केस काढून टाकून, खराजिन धारण करून, तूपतेल शरीराला चोपडून, हरणाच्या शिंगाने पाठ खाजवीत आपली महिषी व ब्राह्मण पुरोहित यांच्यासह संस्थागारात प्रवेश करतो. तेथे शेणाने सारवलेल्या जमिनीवर झोपतो. ज्या गाईला तिच्यासारखेच वासरू झालेले आहे तिच्या एका स्तनाच्या दुधावर राजा गुजारा करतो व दुसऱ्या स्तनाच्या दुधावर महिषी, तर तिसऱ्या स्तनाच्या दुधावर ब्राह्मण पुरोहित......चौथ्या स्तनातील दुधाचे अग्नीत हवन केले जाते व उरलेले वासराला पाजले जाते. तो (यजमान राजा) असे म्हणतो, "यज्ञासाठी इतके बैल मारले जावे, ... इतकी वासरे ...,... इतक्या वासऱ्या ... ,... इतक्या बकऱ्या ... , ... इतक्या मेंढ्या ... , ... इतकी झाडे तोडली जावी, वेदीसाठी इतके कुश गवत कापले जावे.' जे त्याचे दास वा प्रेष्य वा कर्मकर असतात, तेही दंडग्रस्त व भयग्रस्त होऊन रडत कामे करतात ..."[२२६]

बुद्धकालापर्यंत जरी दासमेधाची प्रथा राहिलेली नव्हती, तरी त्यांना दिली जाणारी 'विधिपूर्वक' यंत्रणा त्यांचा शेकडोंनी संहार करणाऱ्या कर्मकांडी काळाची आठवण होती. म्हणून विधुराने दासांची व्याख्या वध्य, विधीपूर्वक वध करण्यास योग्य, अशी केली. यक्ष पुण्णकाकडून त्याला नागराज वरुणासमोर आणला गेल्यानंतर देवाने त्याला विचारले –

'१५८४. "अदिट्ठ-पुब्बं दिस्वान, मच्चो मच्चु-भय-ट्टितो ।
व्यम्हितो न अभिवादेसि, न यिदं पञ्ञवताम् इव ॥"

["मरणाच्या भीतीने अगोदर कधीही न पाहिलेल्या माणसाला तू अभिवादन करीत नाहीस हे प्रज्ञावंताला शोभणारे नाही!"] विधुर उत्तरला –

'१५८५. "न च अम्हि व्यम्हितो नाग, न च मच्चु-भय-ट्टितो ।
न वज्झो अभिवादेय्य, वज्झं वा न वा न अभिवादये ॥[२२७]

[" नागा ! मी मरणाला भ्यालेलो नाही. परंतु जो वध्य आहे तो न कोणाला अभिवादन करतो, न त्याला कोणी अभिवादन करायला लावतात ! "]

गणदासप्रथेपूर्वी निर्ऋतीचे मृत्युपाश त्यालाच बांधत असत ज्याला तिचे प्रतिनिधित्व करणारी गणमाता गण व निसर्गाच्या पुनरुत्पादनासाठी विधिपूर्वक बळी द्यायला निवडीत असे. म्हणून काली, निर्ऋतीचे एक रूप, लाल वस्त्रे परिधान करते, आणि त्याच स्वरूपात ती पांडवांचे सौप्तिक-शिबिर कापून काढणाऱ्या अश्वत्थाम्यासमोर प्रकट होते (१०. ८. ६९.). लाल रंग जसा मृत्यूचा आहे, तसाच पुनरुज्जीवनाचा. अगोदर दाखवल्याप्रमाणे पुरुषपशु हा साक्षिन् चंद्रदेवाचा मानवी प्रतिनिधि असल्यामुळे रक्तवस्त्रे व करवीरपुष्पांची रक्तमाला परिधान केलेला असे. गणदासप्रथेच्या उदयाबरोबर सर्व दास संभाव्य वध्य झाल्यामुळे त्यांची वस्त्रे, ती कितीही किमान असली, तरी लाल असत. राजसूयात सहभागी होणाऱ्या अकरा राजकर्ते वा रत्निन् पैकी क्षत्ता गोविकर्तन व पालागल हे शूद्र गणदास असत. पहिल्या दोघांच्या वेषाची माहिती उपलब्ध नसली, तरी पालागल लाल फेटा घाली असे आपल्याला सांगितले जाते.[२२८] पांडवांनी अज्ञातवासाचे एक वर्ष मत्स्यांच्या राजा विराटाची चाकरी केली ती स्वयंदास म्हणून. कारण द्रौपदी जेव्हा दासीसारखे केवळ एक व तेही मलीन वस्त्र नेसून राणी सुदेष्णेकडे सैरन्ध्रीची नोकरी मागायला गेली, तेव्हा तिने सैरन्ध्री पेशाची दासी म्हणून चाकरी करायची इच्छा प्रदर्शित केली (" सैरन्ध्री तु भुजिष्या अस्मि...... ॥ " ४. १०. १७). अर्जुनाने बृहन्नला — षण्ढ म्हणून व सहदेवाने गोसंख्याता म्हणून नोकरी केली. दोघेही लाल वस्त्रे घालीत (४. १९. ३६ ; ४. ३८. ३१). हरिवंशानुसार (२. ६.) यादवांच्या गोपदासांचा कर्ता नंदगोप लाल वस्त्रे घाली (काषाय — वाससि).

मृतांचा वा पितरांचा धर्मराज यम सावित्रीसमोर रक्तवेषात अवतीर्ण झाला (३. २९७. ८). त्याचा पृथ्वीवरील मानवी प्रतिनिधी चंडाल-घातक केवळ प्रेतांचीच वस्त्रे (मृतचेलम्) घालू शके. ही वस्त्रे अजूनही लाल असतात. तो श्मशानात राही; म्हणून त्याला 'मृत-पा' म्हणत. देवांचा गणदास पुण्णक यक्ष धनंजय राजाच्या स्वप्नात रक्तवस्त्रे व रक्तमाला धारण केलेल्या व हातात खड्ग घेतलेल्या घातकाच्या रूपात आला.[२२९] स्मृतिकार बौधायन उपदेश करतो की यज्ञात अभिचार-माया करणाऱ्या ऋत्विजांनी लाल वस्त्रे घालावीत —

'९. अशाप्रकारे (सर्व) इष्टींमध्ये, पशुयज्ञांमध्ये व सोमयज्ञांमध्ये शत्रूंविरुद्ध अभिचार करणाऱ्या ऋत्विजांनी हे विधी करताना लाल फेटे व लाल वस्त्रे घालावीत, ...'[२३०]

संन्याशांना परिव्राजक असेही म्हणत. हा शब्द परिव्रज् या क्रियापदापासून बनलेला आहे व त्याचा अर्थ होतो जगाबाहेर जाणे, लौकिक दृष्टचा मरणे. भिक्षु म्हणून होणाऱ्या उपसंपदेला पब्बज्जा म्हणत. हाही शब्द त्याच धातूपासून बनलेला आहे. सर्व संन्यासी वा श्रमणांचा वेष–नग्न वगळून–लाल असे.

निर्ऋतीची परिणती केव्हाच मृत्युदेवता म्हणून झालेली होती. स्मृती बहिष्कृत व्यक्ती व दास यांचे समीकरण करतात (त्या काळात बहिष्कृतांना व्यवहाराच्या व कायद्याच्या दृष्टीने दास बनण्याशिवाय दुसरा पर्याय नसे). स्मृतिकार गौतम दंडक घालून देतो –

'१. राजाचा खून करणाऱ्या, शूद्रांसाठी यज्ञ करणाऱ्या, स्वार्थासाठी शूद्रांकडून पैसे घेऊन यज्ञ करणाऱ्या, वेदाध्ययनाचा अधिकार नसणाऱ्यांना वेद शिकवणाऱ्या, श्रोत्रिय ब्राह्मणाची हत्या करणाऱ्या, हीनजातीयांबरोबर राहणाऱ्या वा हीनजातीय स्त्रीबरोबर सहवास करणाऱ्या पित्याचा त्याने त्याग करावा.

'२. (पाप्याचा) आचार्य व (त्याचे) सगेसोयरे जमा करून त्याचे अंत्यविधी करावेत, ज्यातील पहिला जलांजली आहे.

'४. दास वा कर्मकराने उकिरड्यावरून घाणेरडे भांडे आणावे, दासीच्या भांड्याने ते पाण्याने भरावे आणि मग त्याने आपले तोंड दक्षिणेकडे वळवून ते पायाने उपडे करीत असता पाप्याचे नाव घेऊन म्हणावे, 'मी अमुकाला पाण्यापासून वंचित करीत आहे.'

'५. सर्व नातेवाईकांनी त्यांची यज्ञोपवीते उजव्या खांद्यावर व डाव्या हाताखाली करून व शेंडी मोकळी सोडून त्या दासाला स्पर्श करावा.'[२३१]

पुरुषमेधाच्या १८४ मेध्यपशूंना बांधलेल्या यूपांपासून, व अशाप्रकारे विधियुक्त वधापासून, मुक्त करण्यासाठी निर्ऋतीला आवाहन करणारी ६.८४ ही अथर्ववेदीय ऋचा म्हणावी लागे ! –

यस्यास् त आसनि घोरे जुहोम्य् एषां बद्धानाम् अवसर्जनाय कम् ।
भूमिर् इति त्वा अभिप्रमन्यते जना निर्ऋतिर् इति त्वा अहं परि वेद सर्वतः ॥

अनुक्रमणिका

['(यूपाला) बांधलेल्या या (पशूंना) सोडविण्यासाठी तुझ्या घोर मुखांत मी हवन करतो. लोक तुला भूमी म्हणून मानतात; मी मात्र तुला "निर्ऋति" म्हणून ओळखतो ! *]

भूमे हविष्मती भव एष ते भागो यो अस्मासु ।
मुञ्च इमान् अमून् एनसः स्वाहा ॥

[' भूमे ! हविष्मती हो ! आमच्यापैकी तुझा भाग हा आहे. यांना (व) त्यांना पापांपासून मुक्त करः स्वाहा !]

' निर्ऋते, घातक न बनता तू आमचे लोहमय बंधपाश सोड. तुला (बद्धाला) आमच्याकडे सुखरूप पाठवणाऱ्या यमाला व मृत्यूला नमस्कार असो.

' तुला लोहमय यूपाला सहस्रावधी मृत्युपाशांनी बांधलेले आहे. (निर्ऋते !) पितरांच्या संमतीने तू याला मृत्युबंधमुक्त करून सर्वोच्च स्वर्ग-सुख प्रदान कर.' [२३२]

या विधीचा अर्थ हा होतो की, ज्या पुरुष नारायणाला हे पुरुषपशु बळी दिले जात होते तो त्यांना मुक्त करू शकत नव्हता तर केवळ निर्ऋतीच जर मुक्त करू शकत होती आणि पुरुषमेधाच्या ऋग्वेदीय सूक्त १०.९० या आर्य आवृत्तीत स्वतः पुरुष नारायणच जर मेध्यपशु होता, तर हे निःसंदेहपणे स्पष्ट होते की आद्य आर्यपूर्व पुरुषमेधात– ज्याच्या वृत्तांताला आपण बहुधा कायमचे मुकलो आहोत– पुरुष खुद्द निर्ऋतीलाच बळी दिला जात असे, तिची मानवी प्रतिनिधी असलेल्या गणमातेकडून. आद्य गणमायेत केवळ मारकच तारक होऊ शके !

दासप्रथापूर्व स्त्रीसत्ताक सिंधु समाजात मृत्यु व जीवनाची एकजूट गणमाता निर्ऋतीच्या नित्यनूतन शरीरात झालेली होती आणि या द्वंद्वातील विरोधाचा अंतर्गत निरास गणाच्या सर्वोत्कृष्ट पुरुषांना तिचे ब्रह्मन् धर्मपती म्हणून नियत-

---

* महामहोपाध्याय सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव यांनाही इतर सर्व पंडितां-प्रमाणे निर्ऋतीने पछाडले आहे ! 'बद्धानाम्' चा अनुवाद ते रुग्ण असा करतात. निर्ऋतीच्या खास रोगाला 'क्षेत्रिय' असे म्हणतात (पहा, पाणिनीय सूत्र–'क्षेत्रियच् परक्षेत्रे चिकित्स्यः' ॥ ५.२.९२ ॥). हा रोग परक्षेत्रातच, परशरीरातच (पुनर्जन्मात) बरा होई. म्हणजे ती क्षेत्रस्य पतिः होती, क्षत्र होती !

कालानंतर बळी देऊन केला जात असे. गणदासप्रथेच्या उदयाबरोबर मृत्यु व जीवनाची ही एकजूट भंगली. असुर ब्रह्मन् राजर्षीने, वरुणाच्या वसिष्ठपुत्राने, आता 'जीवनाचे' मृत्यूच्या परिणामाचे व त्याच्या साधनांचे स्वामीगणातर्फे स्वतःत केंद्रीकरण केले. तर निर्ऋतीचे, जी उत्तर– स्त्रीसत्ताक काळातच गणाची मातृदेवता बनलेली होती, केवळ मृत्यूशी– जीवनाच्या 'कारणाशी,'– व जीवनाची 'साधने' असलेल्या गणदासांशी समीकरण झाले. कट, तिचे मंगल क्षेत्र व मृत्युजीवनाचे मंदिर, आता केवळ 'शवाचे' वाचक बनले, आणि म्हणून कट–कटी निर्ऋतीची दिशा– नैर्ऋत्य, मृत्यूचीच दिशा बनली.[२३३] तिचे पुर, मोहेंजोदारो, प्रेतांची टेकडी म्हणून ओळखली जाते.[२३४] तिने चंडाली अरुंधती म्हणून स्वतःचे नाव व वस्त्रे गणदासांना प्रदान केली, जे आता घृणेने चाण्डाल म्हणून ओळखले जाऊ लागले. ब्राह्मणी समाजाच्या परिभाषेत निरवसित शूद्र म्हणून नामकरण झालेले हे चाण्डालच काय पण सर्व शूद्र गणदास स्मृतिकार आपस्तंब (१.३.९.९.), वासिष्ठ (१८.१३.), याज्ञवल्क्य (१.१४८) व मीमांसक शबर (६.१.३८ या जैमिनीय सूत्रावर भाष्य) यांच्याकडून श्मशान म्हणून संबोधले गेले. कटक्षेत्रे कसणाऱ्या आमायदासांना कीनाश असेही म्हणत. वैयाकरण महाकवी माघ त्याच्या शिशुपाल–वधात (१.७३) पितृराज यमाला कीनाश म्हणतो! जीवन व मृत्यु यांच्यात तीव्र झालेला संघर्ष आता दास कर्त्यांना पुरुष ब्रह्मन् म्हणून बळी देऊन सोडवायचा प्रयत्न होऊ लागला. पुरुष-मेधात इरेला, भूमातेला, कीनाश बळी दिला जातो.

सपिंडविवाह व मातृवंशकता याद्वारे राष्ट्रीची पौरोहित्य व राजत्वाची कार्ये काढून घेतल्यामुळे असुर ब्रह्मन् राजर्षी जरी अकाली मृत्यूपासून मुक्त झाला, तरी यज्ञात मात्र त्याला कोणतेही नियत स्थान नाही. मूकपणे तो बसतो व दुसऱ्या ऋत्विजांनी केलेल्या पृच्छांना अर्थहीन 'ओम्' ने होकार देऊन यज्ञावर देखरेख करतो. ब्रह्मन्च्या कार्याचे कौषीतकि ब्राम्हण खालीलप्रमाणे वर्णन करते–

'६. ११. ते विचारतात, 'जर ऋक्ने होतृ हा होतृ (ऋत्विज्) बनतो, यजुस्ने अध्वर्यु हा अध्वर्यु (ऋत्विज्) बनतो, सामन्ने उद्गातृ हा उद्गातृ (ऋत्विक) बनतो, तर मग ब्रह्मन् कशाने ब्रह्मन् (ऋत्विज्) बनतो?' तीन वेदांच्या तेजातून त्याने जे सत्व काढले त्यापासून ब्रह्मन् हा ब्रह्मन् (ऋत्विज्) झाला ते विचारतात, 'यज्ञाच्या केवढ्या भागाचे कर्म ब्रह्मन् करतो? आणि केवढ्या भागाचे इतर ऋत्विज्?' 'अर्धा,' असे त्याने उत्तरावे.

यज्ञाचे दोन प्रकार आहेत; एक वाक्ने होतो, व दुसरा मनाने; जे वाक्ने केले जाते ते इतर ऋत्विज् करतात; जे मनाने केले ते ब्रह्मन् करतो; म्हणून जोपर्यंत ते ऋचांनी, यजुस्नी व सामन्नी यज्ञकर्मे करतात तोपर्यंत ब्रह्मन्ने बसावे, कारण अर्धा यज्ञ तो करतो.

६.१२. जेव्हा ते त्याला विचारतात, 'ब्रह्मन्, आम्ही आणू काय?' 'ब्रह्मन्, आम्ही पुढील कर्मे करू काय?' 'ब्रह्मन्, आम्ही ठेवू काय?' 'ब्रह्मन्' आम्ही स्तवन करू काय?' त्याने त्यांना ओम् या एकाच शब्दाने चोदना द्यावी; हे एक पद तीन वेदांचे प्रतिरूप आहे. ...'[२३५]

ऐतरेय ब्राह्मण ब्रह्मन्च्या कार्यावर जास्त प्रकाश टाकते– '५.३४ (२५.९). ते सांगतात '(यजमान असा विचार करून) अध्वर्यूसाठी दक्षिणा आणतो, 'याने माझ्यासाठी (सोम) चमस भरले, याने माझ्यासाठी यज्ञकर्म केले, याने माझ्यासाठी आहुती दिली;' (असा विचार करून) उद्गातृसाठी आणतो, 'याने माझ्यासाठी सामगान केले;' (असा विचार करून) होतृसाठी आणतो, 'याने माझ्यासाठी आवाहनपर मंत्र म्हटले, याने माझ्यासाठी (सूक्ते) म्हटली, याने माझ्यासाठी हवनपर मंत्र म्हटले;' पण ब्रह्मन्ने काय केले की त्याच्यासाठी दक्षिणा आणली जाते? की त्याने काहीही न करता त्याला दक्षिणा मिळणार आहे?' ब्रह्मन् हा भिषग्वर्य आहे; यज्ञाला औषधोपचार करण्यासाठी त्याला दक्षिणा मिळते. ब्रह्मन् त्याचे ब्रह्मन् (ऋत्विज्) म्हणून कार्य, श्रेष्ठतम ब्रह्मशक्तीने, छंदांच्या सत्त्वाने करतो, म्हणून तो ब्रह्मन् असतो; प्रारंभी ब्रह्मन् ऋत्विजांमध्ये अर्ध्याभागाचा वाटेकरी होता; (ब्रह्मशक्तीचा) अर्धा भाग ब्रह्मन्चा होता, अर्धा बाकी ऋत्विजांचा ...[२३६]

पण या सर्व युक्तिवादाने कर्मकांडी स्वतःचेही समाधान करू शकत नव्हते; म्हणून शतपथ ब्राह्मण निखळ सत्य सांगते–

'१६. या (हवना–) बद्दल त्याची दक्षिणा तीन सुवर्ण शतमान आहे. ती तो ब्रह्मन्ला देतो. ब्रह्मन् ना अध्वर्यूप्रमाणे कर्मे करतो, ना उद्गातृप्रमाणे सामगान करतो, ना होतृप्रमाणे पाठ करतो, तरीही ब्रह्मन् यज्ञाचे रूप आहे. सुवर्णाने ते काहीही करीत नाहीत, तरी ते यशोरूप आहे; म्हणून तो ब्रह्मन्ला तीन सुवर्ण शतमान दक्षिणा देतो.'[२३७]

ब्रह्मन्ला तीन सुवर्णमुद्रा दिल्या जातात हे वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. निर्ऋति व प्रकृति यांची तीच ही पवित्र ३ ची संख्या आहे. पण सुवर्ण का? सायण भाष्य करतो–

'...सोन्याचा प्रत्यक्ष उपभोगात काहीच उपयोग नसतो आणि जो असतो तो अप्रत्यक्षपणे: भांड्यासाठी, ज्यात अन्न वाढले जाते; विनिमयात, निमान म्हणून; – अशाप्रकारे त्याचे स्वरूप यशोरूप, नाश पावत नाही (हिरण्यं साधनं कृत्वा यद् अन्नादिकम् उपभुञ्जते, न तु हिरण्यम् एव भुञ्जन्ति । अतो व्यवहारादिषु सुवर्णे दत्तेऽपि तस्य स्वरूप–हानिर् न अस्ति। अतस् तद् अपि यशोरूपम् ।) ...'[२३८]

अगोदर खुलासा केलेलाच आहे की, हिरण्यचा एक पर्यायवाची शब्द चंद्र आहे, आणि सिंधु राज्याच्या हिरण्य कार्षापणाच्या सोळा अवयवांची उत्पत्ती चंद्राच्या सोळा कलांमधून व चंद्रदेवाचा मानवी प्रतिनिधी असलेल्या ब्रह्मन्चे सोळा तुकडे करण्यातून झाली. पण, पुरुष ब्रह्मन् अल्पजीवी होता, तर हिरण्य अविनाशी; तो उपयुक्त होता, तर हिरण्याचे– किं च न कुर्वन्ति ।' त्याचा विधिपूर्वक वध झाल्यानंतरच त्या शरीरविभाजनातून विश्वाचे पुनरुत्पादन होई, तर हिरण्य त्याच्या अविनाशी 'यशोरूपी' स्वरूपामुळेच पण्यवस्तूंच्या विश्वाला प्रतिबिंबित करते. पुरुष ब्रह्मन्ने हे 'अविनाशी' पण 'अनुपयुक्त' व तरीही 'यशोरूपी' स्वरूप तेव्हा प्राप्त केले जेव्हा त्याचा असुर राजर्षीत कायाकल्प झाला.

पण राजर्षि (priest–king) म्हणूनही त्याच्या पवित्र पदावर तो वृद्ध होऊ शकत नव्हता; कारण नाहीतर त्याचा गण व निसर्गही वृद्ध होऊन नाश पावला असता. म्हणून त्याने 'जग सोडून जाण्यातून' मृत्यूचा मायिक अभिनय केला. वाजसनेयि संहिता उपदेश करते की, यजमानाने पुरुषमेध केल्यानंतर सूर्यस्तवन करणाऱ्या सहा ऋचा म्हणून मनुष्यवस्तीकडे परत न येण्यासाठी वनात जावे.[२३९] प्रव्रज्येचा व वैदिक काळात द्विजांना आवश्यक म्हणून सांगितलेल्या तृतीय आश्रमाचा उगम यातून झाला. या आश्रमाला 'वान–प्रस्थ' म्हणतात व त्याचा अर्थ होतो 'गृहस्थ–आश्रम' सोडून वनात राहणे. केरळात असाच प्रघात प्रचलित झाला होता असे मेनन सांगतात–

'......हे वैशिष्ट्यपूर्ण आहे की, एकेकाळी झामोरिनने जीवनातून निवृत्त होऊन एका मंदिरात संन्यासी म्हणून उर्वरित आयुष्यक्रमण कंठायचा प्रघात रूढ झाला होता. त्याचा उत्तराधिकारी मग त्यांच्या पदावर येई व तोही त्याची मुदत संपली की निवृत्त होई. अशाच प्रकारे कोचिनच्या राजाने उत्तराधिकाऱ्याच्या हाती राज्य सोपवून वृद्धावस्थेत निवृत्त होऊन एका मंदिरात एकांतात जीवन कंठायच्या प्रथेचे अनुसरण केले...'[२४०]

पुरुषमेधाच्या यजमानाने, असुर राजर्षीने, वानप्रस्थानाअगोदर म्हणायच्या सहा ऋचांपैकी पहिली ऋचा वैशिष्ट्यपूर्ण आहे (३१. १७) —

'पृथ्वी, जल वगैरे पंचमहाभूतांपासून व विश्वकर्मा जो काल त्याचे प्रीतीमुळे जो रस उत्पन्न झाला त्याचे रूप धारण करून जो आदित्य रोज उदय पावतो तो पूर्वी पुरुषमेधयामी मनुष्य होता. त्यानेंच हें सूर्यरूपी आजानदेवत्व (मुख्यदेवत्व) मिळविलें.'[४१]

अनित्य चंद्रदेवाचा मानवी प्रतिनिधी असलेल्या नियतमृत्यु पुरुष ब्रह्मन्‌चा नित्य सूर्यदेवाचा मानवी प्रतिनिधी असलेल्या अ–नियतमृत्यु राजर्षीत अव्यक्तपणे कायाकल्प झाला. असुर राजर्षित्व मूलतः मातृवंशकता व सपिंड विवाह यावर अधिष्ठित असल्याने ते चंद्र व सूर्य या दोन दैवतांच्या समन्वयाच्या स्वरूपातच राहाते. चांद्र व पुरुष गुणधर्माचा आविष्कार असलेले ब्राह्मणत्व आर्य राजसूयाप्रमाणे त्याला सोडून जात नाही, तर ते सौर गुणधर्मात परिणत होऊन 'पर–ब्रह्म–पदात' परिवर्तित होते व अशाप्रकारे हिरण्य–मुद्रेशी, परा-पण्य-वस्तूशी, तद्रूप होते. सिंधु राज्यातील पैसा अशा प्रकारे असुर राजर्षिपदाचे आर्थिक प्रक्षेपण (veflex) होते. या 'पर–ब्रह्मत्वा'चे मग तत्त्वज्ञानात्मक 'ब्रह्मात' प्रक्षेपण होते. छांदोग्य उपनिषद्वर्णित सत्यकाम जाबालाच्या कथेचा प्रकरण १० मध्ये निर्देश केलेला आहे. हरिद्रुमत गौतमाने त्याला ब्रह्मविद्येचा विद्यार्थी म्हणून उपनीत केल्यानंतर ४०० गाई त्याच्या हवाली केल्या व त्या १००० होईपर्यंत न परतायचा आदेश दिला –

'...... त्याने चारशे हाडकुळ्या व दुबळ्या गाई अलग काढून त्याला सांगितले; 'सोम्य, यांच्या मागे जा.'

त्यांना हाकलून नेत असता त्याला तो म्हणाला : 'या हजार झाल्याशिवाय मी परतणार नाही.' तो बरीच वर्षे वनात राहिला. जेव्हा त्या हजार झाल्या,

तेव्हा सांड (ऋषभ) त्याला म्हणाला. 'सत्यकाम !'

'भगवन् !' तो उत्तरला.

'सोम्य' आम्ही हजार झालो. आम्हाला आचार्यकुलात ने. आणि ब्रह्माचा एक पाद मी तुला सांगतो.'

'भगवानांनी मला सांगावे.'

त्याला तो म्हणाला : 'एक (सोळांश) कला पूर्व आहे. एक कला पश्चिम आहे. एक कला दक्षिण आहे. एक कला उत्तर आहे. हा, सोम्य, ब्रह्माचा 'प्रकाशवान्' नावाचा चतुष्कल पाद आहे.

जो हे जाणून ब्रह्माच्या चतुष्कल पादाची 'प्रकाशवान्' म्हणून उपासना करतो, तो या लोकात प्रकाशवान होतो ...

'अग्नि तुला (दुसरा) पाद सांगेल.'

सकाळ झाल्यावर त्याने गाईंना (आचार्यकुलाकडे) हाकलले. संध्याकाळी त्या जेथे पोहचल्या तेथे त्याने अग्नि प्रज्वलित केला, त्यांचा वाडा केला, अग्नीत लाकडे घातली, व अग्नीच्या पश्चिमेला पूर्वेकडे तोंड करून बसला.

त्याला अग्नि म्हणाला : 'सत्यकाम !'

'भगवन् !' तो उत्तरला.

'सोम्य' ब्रह्माचा एक पाद मी तुला सांगतो.'

'भगवानांनी मला सांगावे.'

त्याला तो म्हणाला : 'एक कला पृथिवी आहे. एक कला अन्तरिक्ष आहे. एक कला द्यो आहे. एक कला समुद्र आहे. हा, सोम्य, ब्रह्माचा 'अनन्तवान्' नावाचा चतुष्कल पाद आहे.'

दुसऱ्या दिवशी संध्याकाळी हंसाने त्याला ब्रह्माचा तिसरा पाद सांगितला –

' ... 'एक कला अग्नि आहे. एक कला सूर्य आहे. एक कला चंद्र आहे. एक कला विद्युत् आहे. हा, सोम्य, ब्रह्माचा 'ज्योतिष्मान्' नावाचा चतुष्कल पाद आहे.'

चौथ्या दिवशी संध्याकाळी आचार्यकुल एक दिवसाच्या मजलेवर राहिले असता, मद्गु (खंड्या)पक्षाने त्याला ब्रह्माचा तिसरा पाद सांगितला —

'......'एक कला प्राण आहे. एक कला चक्षु (डोळा) आहे. एक कला श्रोत्र आहे. एक कला मन आहे. हा, सोम्य, ब्रह्माचा 'आयतनवान्' नावाचा चतुष्कल पाद आहे.' [२४२]

चंद्रदेवाच्या सोळा कला, वधित पुरुष ब्रह्मन्चे सोळा अवदान, हिरण्य-कार्षापणचे चार पाद व सोळा माष, याप्रमाणे मातृवंशक जाबालींच्या सत्य-कामाचे दार्शनिक ब्रह्म चार पाद व सोळा कलांचे बनलेले होते. ज्याप्रमाणे मूल्याचे पैसा–रूप पण्यवस्तु–विश्वाच्या समष्टीचे, बेरजेचे बनलेले आहे, त्याप्रमाणे असुर राजर्षिप्रोक्त सिंधु राज्याचे ब्रह्म भौतिक वस्तुविश्वाच्या समष्टीचे, बेरजेचे बनलेले होते, अनित्य भौतिक वस्तूंनी बनलेले ते नित्य ब्रह्म होते. अद्वैती भौतिकवादाचा आद्य उदय भारतात असा झाला. [२४३]

अनुक्रमणिका

असुर राजर्षि द्वैती स्त्रीसत्ताक सांख्याचे विधायक नकारकरण (Sublation) करू शकला याचे कारण म्हणजे तो ना विराट प्रकृति होता ना पुरुष. म्हणून वाजसनेयि संहितेची ३१.१७ वी ऋचा म्हणते की, पुरुष आता विराट् व विश्वकर्मन् यांचे अपत्य आहे. तो आता पुरुष नारायण आहे. अल्पजीवी नराचा चिरंजीवी पुत्र नारायण !

पण एक जगण्यासाठी अनेकांना मरावे लागे. असुर राजर्षि जगावा म्हणून अनेक दास मरत. हे शक्य करण्यात खुद्द 'एकमेव' झालेल्या पुरुषाला दुभंगणे भाग होते. त्याच्या मरणाऱ्या अर्ध्याचे दासांशी समीकरण झाले, तर अमर अर्ध्याचे असुर राजर्षींशी. म्हणून, दास हे 'पुरुष' म्हणून संबोधले जाऊ लागले, तर असुर पुरुष ब्रह्मन् हा दिवो-दास म्हणून !

जे समाज भौतिक अस्तित्वातून लयाला जातात, ते धार्मिक पंथ व स्वर्गीय वा नारकीय समाज म्हणून अस्तित्वात राहातात. मातृवंशक दासप्रथाक सिंधु समाज पितृवंशक आर्यांकडून पराभूत होऊन दास्याच्या गर्तेत निःशेष झाल्यानंतर, पाताळात ढकलला गेलेल्या असुर राजर्षि बलीप्रमाणे तो नरकात चिरस्थायी झाला. या अमानुष जगाचे उलटे प्रतिबिंब अमरकोषाने जतन केले आहे. या रसातलाला नाग-लोक म्हणतात, भूमातेच्या उपासकांचा लोक; कारण नाग हे कद्रूची प्रजा असल्याचे सांगितले जाते. नाग-लोकाला बली-सद्म असेही म्हणतात. (४३९), असुर राजर्षि बलीचा निवास. या नरकाची सिंधु नदी आहे वैतरणी व मातृदेवता आहे नरक-देवी वा निर्ऋति (४६४). नागांचा स्वामीगण प्रेतांच्या दासगणावर राज्य करतो (शूद्रांना स्मृती श्मशान म्हणतात). या नारकीय गणदासांना आजू वा विष्टीचे जीवन जगावे लागते. विष्टीचा अर्थ सामंतप्रथाकालीन वेठबिगार असा होऊ लागलेला असला, तरी अर्थशास्त्राने (२.३१) त्याचा मूळ अर्थ जतन केलेला आहे. विष्टी म्हणजे दासश्रम. आजू वा विष्टीचे नारकीय जीवन यातना, तीव्रवेदना, पीडा, बाधा, व्यथा, कष्ट, प्रसूतिवेदना, इ. दुःखांनी भरलेले असल्याचे अमरकोष सांगतो (४६५-४६७) !

संदर्भ टीपा --

२१६. आर. फिक, उक्त, पा. ३१०.
२१७. जगदीश काश्यप (सं.), खुद्दकनिकाय, थेरगाथापालि, १६-१-७०५.
२१८. शतपथ ब्राह्मण, २-३-१.
२१९. जगदीश काश्यप (सं.), जातकपालि, २२-५४६-१५२५.

२२०. वाजसनेयि संहिता. ३०-५–२२ ; शतपथ ब्राह्मण, १३-६-२-३–११ ; द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड ४४, पा. ४०७, ४१०,४१३–४१७.

२२१. उक्त, पा. ४१०–४११.

२२२. उक्त.

२२३. व्ही. आर. दीक्षितार, शिल्पादिकारम्, पा. ८१.

२२४. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, उक्त, पा. ६३२–६३३,६३७.

२२५. उक्त, पा. ६३९-

२२६. जगदीश काश्यप (सं.), मज्झिमनिकायपालि, २-२-४-९ ; २-४४-१-६ ; दीघनिकायपालि, सीलक्खन्धवग्ग, ५-३-२३.

२२७. उक्त, जातकपालि, २२-५४६-१५८४–१५८५.

२२८. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड ४१, पा. ६४.

२२९. जातक (हिंदी), खंड ६, पा. ३६५.

२३०. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड १४, पा. १८७.

२३१. उक्त, खंड २, पा. २७४–२७५. वासिष्ठासाठी खंड १४, पा: ७७.

२३२. डब्ल्यू. डी. व्हिटने, अथर्ववेद संहिता, पा. ३४३–३४४.

२३३. महाभारत, २-८०-२२.

२३४. के. ए. नीलकंठशास्त्री व जी. श्रीनिवासाचारी, अॅडव्हान्स्ड हिस्टरी ऑफ इंडिया, पा. २०.

२३५. ए. वी. कीथ, ऋग्वेद ब्राह्मणाज, एच. ओ. एस०, खंड २५, पा. ३७९–३८०.

२३६. उक्त, पा. २५७–२५८.

२३७. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड, ४१, पा. १४१.

२३८. उक्त.

२३९. श्रीधरशास्त्री पाठक, शुक्लयजुर्वेदांतर्गत माध्यंदिन वाजसनेयि संहितेचा मराठी अनुवाद, पा. ४८७–४९१.

२४०. पद्मनाभ मेनन, उक्त, पा. ३९९.

२४१. श्रीधरशास्त्री पाठक, उक्त, पा. ४९०.

२४२. आर. ई. ह्युम, उक्त, पा. १८–२२१.

२४३. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, उक्त पा. ४३–४६.

◆ ◆ ◆

डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे

इतिहासाचार्य राजवाडे यांचे –

लोकसंस्कृतिविषयक अध्ययन

मला वाटते, मानव्यविद्यांपैकी अशी एकही विद्या नसावी, की जिला राजवाड्यांचा प्रज्ञास्पर्श झालेला नाही. त्यांची इतिहास-संकल्पना अत्यंत व्यापक आणि सर्वस्पर्शी असल्यामुळे समाजशास्त्र नि सामाजिक इतिहास यांना यांनी असाधारण महत्त्व दिलेले दिसते. अर्थातच समाजशास्त्राच्या नि सामाजिक इतिहासाच्या अनुषंगाने लोकसंस्कृतीचा विचार अपरिहार्यपणेच पुढे येतो. राजवाड्यांनी तो केला आहे अन् मराठीत लोकसंस्कृतिविषयक अध्ययनाचे दृढ पायाभरण केले आहे.

मी इथे 'लोकसंस्कृतिविषयक अध्ययन' हे शब्द 'Folklore Studies' या अर्थाने वापरीत आहे. राजवाड्यांचे शिष्यप्रवर म. म. पोतदार यांनी Folklore साठी 'लोकविद्या' ही अर्थवाही मराठी संज्ञा सुचविली होती. [1] परंतु पुढे दुर्गा भागवत आदी अभ्यासकांनी 'लोकसाहित्य' हा शब्द रुळवला अन् आता तो सर्वत्र रूढ होऊन बसला आहे. परंतु 'साहित्य' या शब्दाला Literary Art या अर्थाचे साहचर्य एवढ्या दृढतेने मराठीत प्राप्त झाले आहे की, त्या शब्दाच्या द्वारा आता अन्य अर्थच्छटा आपल्या कानामनात उमटू शकत नाही. म्हणूनच मी इथे हेतुपूर्वक 'लोकसंस्कृतिविषयक अध्ययन' हे व्यापक अर्थ सुचविणारे शब्द वापरले आहेत.

[भारत इतिहास संशोधक मंडळात इतिहासाचार्य राजवाडे यांच्या पन्नासाव्या पुण्यस्मृति निमित्ताने झालेल्या चर्चासत्रात दि. २० डिसेंबर १९७६ रोजी वाचलेला निबंध.]

अनुक्रमणिका

राजवाडे बुद्धिवादी अन् विज्ञाननिष्ठ असल्यामुळे लोकसंस्कृतीच्या कक्षेत मोडणाऱ्या विषयांसंबंधी त्यांचे मत अत्यंत प्रतिकूल होते; परंतु इतिहास-प्रवाहातील सर्व बऱ्या–बुऱ्या बाबींचा परामर्श घेणे त्यांच्या इतिहासकार भूमिकेला अपरिहार्य असल्यामुळे त्यांनी लोकसंस्कृतिविषयक अध्ययनाची मुळीच उपेक्षा केली नाही. 'विकार विचार–प्रदर्शनाच्या साधनांची उत्क्रांती' स्पष्ट करीत असताना त्यांनी 'वास्तव साधने' अन् 'भ्रांत साधने' असे त्यांचे वर्गीकरण केले आहे आणि 'लोकसंस्कृती'शी निगडित बाबींचा या 'भ्रांत साधना'त समावेश केला आहे. यावरून त्यांचा या विषयाकडे पाहाण्याचा दृष्टिकोन स्पष्ट होऊ शकेल. "मनुष्यनिर्मित दुसऱ्या एका विचित्र साधनाचें वर्णन करतों" असे म्हणून त्यांनी या 'भ्रांत साधना'चे वर्णन असे केले आहे :

"हें साधन पूर्ण विकारमय आहे, आणि विकारमय असून आश्चर्य कीं, अत्यंत गूढ विचार प्रदर्शित करण्याचा हें खटाटोप करतें. इतर कलांच्या प्रमाणें ह्याहि कलांचा पाया तोच आहे, म्हणजे ध्वनी, रेखण, हावभाव व घनाकृतिच आहे. फक्त पायाच्या उगमात तेवढा भेद. गानादिकांत पायाचा उगम ज्ञात असतो, वर्णयिष्यमाण कलांत नसतो. आकाशवाणी, अरण्यरुदन, पिशाचगायन, स्मशानकोलाहल, वगैरे ध्वनि कित्येक मनुष्यांना कधीं कधीं ऐकूं येतात व ते कोठून व कसे येतात, तें कळत नाहीं. त्यानें मनुष्य गांगरतो, दचकतो, हैराण होतो व कधीं कधीं आजारीही पडतो. ह्या ध्वनींची बाधा दैवी समजून, त्यांचा प्रतिरोध करण्याकरितां मनुष्य श्रुत ध्वनींच्या सदृश किंवा विदृश ध्वनि तोडगे म्हणून निर्माण करतो. ऱ्हां, ऱ्हीं, ऱ्हूं, क्रां, क्रीं, क्रूं, फट्, वषट्, स्वाहा, वगैरे असले असंख्यात ध्वनि तोंडावाटे काढून व इतर सार्थ किंवा अनर्थ संस्कृत, प्राकृत व धेडगुजरी शब्द किंवा शब्दमाला गुणगुणून मांत्रिक दैवी ध्वनींची बाधा पिटाळून लावतात. ह्या ध्वनींना मंत्र ही संज्ञा आहे व साधनाला मंत्रसाधन हे अभिधान आहे. अज्ञातोद्गम किंवा काल्पनिक ध्वनि जसे कित्येकांना ऐकूं येतात, तशींच आकाशनगरें, गंधर्वपुऱ्या, सूर्यमुखें वगैरे चित्रेंहि कित्येक मनुष्यांना आकाशांत म्हणजे अवकाशांत दिसतात. हीच काल्पनिक चित्रकला होय. कित्येक मनुष्यांच्या अंगात संचार होऊन, तीं नाना प्रकारचे वेडेविद्रे हावभाव, आळेपिळे दाखवितात व पिंगे घालतात. हेंच काल्पनिक तांडव ऊर्फ नृत्य होय. आणिक कित्येक मनुष्यें भ्रांतीनें पिशाच, राक्षस, खैस, वेताळ, स्वर्ग, नरक, पाताळ, देव, दानव वगैरे घनाकृति बनवितात. हेच काल्पनिक मूर्तीकरण व स्थापत्य समजावें." [२]

राजवाड्यांनी या वर्गीकरणानुसार मंत्रभाषा, मंत्रगान, तोडग्यांच्या सरळ, वक्र व नागमोडी रेषा, यंत्रे, स्वस्तिके, डौर, कुडबुडे यांसारखी वाद्ये, राक्षस–किन्नर–देव–दानवादींची चित्रे, पुराणे, माहात्म्ये, 'संचारा'च्या वेळचे विक्षेप, वेताळ–स्मशान–खंडोबा इत्यादिसंबंधक नेमके विक्षेप, पिंगा, अंगात येऊन नाचणे यांसारखी नृत्ये, देवासुरपिशाचसमाजदर्शक नाटके, पिशाचाकृती बाहुल्यांचे कळसूत्र, देव–वेताळ यांच्या पूजेची साधी उपकरणे, दगडाची व लाकडाची देवांची साधी छपरे, साधे तकिये, थडगी, इत्यादी किती तरी लोक-संस्कृतिसंबद्ध बाबींचा भ्रांत साधनांत समावेश केलेला आहे.[३]

राजवाड्यांनी भ्रांत साधनांत समाविष्ट केलेल्या ज्या बाबी आहेत, त्यात केवळ लोकसंस्कृतिसंबद्ध बाबीच नव्हेत, तर सर्वच पारलौकिक श्रद्धेच्या बाबी आहेत, हे खरे. परंतु त्यांनी या सर्व बाबींची जी मीमांसा केली आहे, ती लोक-संस्कृतीच्या, लोकधर्माच्या आकलनाला उपयुक्त अशीच आहे. ते म्हणतात: "अज्ञातोद्भव शबल साधनें केवल भ्रांतिकृत असतात. परंतु ती भ्रांतिकृत असतात, असें मनुष्य समजत मात्र नाहीं. वास्तव साधनांच्या व कलांच्या इतकींच किंवा त्यांहूनहि जास्त खरीं तीं आहेत, असा मनुष्याचा समज असतो. गूढ आवाज वगैरे मूळ पाया. त्यावर तो कोठून आला, एतद्विषयीं तर्क. माहित असणाऱ्या कोणत्याहि पदार्थापासून आला नाहीं त्या अर्थी व कोण्यातरी प्राण्यापासून आला पाहिजे या अर्थी, उपमानप्रमाणानें प्राथमिक मनुष्यानें असें ठरविलें कीं कोण्यातरी अदृश्य प्राण्याचा हा आवाज असावा. आवाज झाडावरून, रानांतून, सरोवरावरून, मेघांतून, आकाशांतून वगैरे जिकडून येईल, तिकडे तो अदृश्य प्राणी राहात असावा. असे नाना तर्क करून मनुष्यानें भुतें, यक्ष, देव, दानव, अप्सरा, गंधर्व, वेताळ, पिशाच इत्यादि गूढ प्राणी प्रथम निर्माण केले; नंतर त्यांच्या राहण्याच्या जागा, स्थळें, प्रदेश व लोक निर्माण केले, आणि शेवटी त्यांचीं त्यांच्या गुणानुरूप उपमानप्रमाणानें रूपें निर्माण केलीं. इतकेंच करून मनुष्य थांबला नाहीं, तर हे अदृश्य प्राणी रागावले म्हणजे पूजा, प्रार्थना, नैवेद्य व बळी देऊन त्यांची मर्जी संपादण्याचे मार्ग त्यानें ठरविले. ह्या मार्गांनाच देवधर्म म्हणतात."[४]

राजवाड्यांची ही मीमांसा आदिमधर्म, लोकधर्म आणि त्यातून उत्क्रांत झालेला उच्च धर्म या सर्वांनाच लागू असली, तरी लोकधर्माविषयीची त्यांची दृष्टी समजावून घ्यायला ती उपकारक आहे, यात शंका नाही. "मनुष्यानें ही जी कल्पनासृष्टी बनविली, तिचे उत्कट ऐतिहासिक रूप पहावयाचे असल्यास

उत्तम मार्ग म्हटला म्हणजे कोणत्याहि लोकांच्या देवळांकडे चला. म्हणजे मनुष्याच्या भ्रांत साधनांचा केवळ ऐतिहासिक संग्रह एका ठिकाणीं केलेला तुम्हांला आयताच आढळेल." असे त्यांनी म्हटले आहे. "शहरांतलें अलीकडील शे-दीडशें वर्षांतील देऊळ घेऊ नका,'' तर ''मुफस्सळमधील जुना विदीर्ण झालेला एखादा देऊळवाडा घ्या," असे मुद्दाम सुचवून, त्यांनी त्या देऊळवाड्याचे अन् त्याच्या परिसराचे लोकधर्मीय चित्र एवढ्या वेधक शब्दांत चितारले आहे की, ते पाहताना आपल्या दृष्टीसमोर लोकधर्माच्या अध्ययनसामग्रीचे भांडार साक्षात् खुले होते. जुनाट वड-पिंपळ, त्यांवर नांदणारे ब्रह्मराक्षस, त्याच्या परिसरातील म्हसोबा–बिरोबा–धोटोबा यांसारखे देव, वेताळसभा, पितरांची देवळी अन् तीत रात्रंदिवस जळणारा दिवा; सतींची देवळे, 'पांथस्थांचा संरक्षक' असलेल्या मारुतीचे देऊळ, इंद्रध्वज, गरुडध्वज व सिंहध्वज, कांदळाचे दगड अन् वीरगळ, तसेच नागशिळा, नदीवरचे घाट अन् तिथले जलदेवतेचे देवालय, इत्यादी लोकधर्माचे नाना आविष्कार राजवाड्यांच्या वेधक दृष्टीने नेमके टिपले आहेत. ' या सर्व आविष्कारांचे अस्तित्व आजही निष्ठेने सांभाळले जात असल्याचे पाहून राजवाडे म्हणतात, "अद्याप जग बाल्यावस्थेंत कसलें, शैशवावस्थेंतच आहे." त्यांच्या दृष्टीने 'फक्त अद्वैतवेदान्ती म्हणून ज्यांना म्हणतात त्यांच्यातून व भौतिकशास्त्र म्हणून ज्यांना म्हणतात त्यांच्यातून काहींच्या ठायी ह्या कल्पना नष्ट झालेल्या आहेत,' बाकी सर्व मानवजात लोकधर्मासकट सर्व पारलौकिक जगावर निष्ठा ठेवणारी आहे. कार्यकारणभावाचे अज्ञान हे लोकधर्मीय श्रद्धांच्या दृढीकरणाचे कारण आहे. असे राजवाडे म्हणतात. मानवाला कार्यकारणभावाचे ज्ञान जसजसे होत जाईल, तसतशा या श्रद्धा गळून पडतील, असा त्यांनी विश्वास व्यक्त केला आहे. या आपल्या विचाराच्या पुष्टयर्थ त्यांनी म्हटले आहे की, "रोगांचीं, सुखांचीं व दुःखांचीं खरी कारणें व तन्निवारक उपाय जसजसे कळू लागले, तसतशी सुष्ट भुतांची म्हणजे देवांची व दुष्ट भुतांची म्हणजे सैतानांची टर उडून, जरूर भासतनाशी झाली. विद्युत्पातानें मनुष्य मेला म्हणजे इंद्रानें आपल्या वज्रानें तो मारिला, अशी भ्रांत समज असे व पटकीनें माणूस मेला म्हणजे मरीदेवीनें त्याला मारिलें, अशी भ्रांत कल्पना असे. घराला विद्युत्वाहक तार योग्य रीतीनें लाविली म्हणजे विजेचें भय फारसें राहत नाहीं, हें शास्त्रीय ज्ञान झाल्यावर इंद्र व त्याचें वज्र हीं दोन्ही भ्रांतिजन्य व काल्पनिक ठरतात व मनुष्याच्या मनातून दोघांची हकालपट्टी होत्ये. तसेच शुद्ध हवापाणी असले म्हणजे मरीदेवीची गुमान भासत नाहीं. देवाची आणि देवीची जरूर कोठपर्यंत, तर संकट निवारणाचे उपाय सुचले

नाहींत तोंपर्यंत. संकट निवारणाचे जसजसे जास्त उपाय मनुष्याला सुचतात, तसतसा तेवढ्यापुरता देवाला कमी कमी त्रास द्यावयाचा, किंवा तो तो देव काढून टाकून पदभ्रष्ट करावयाचा परिपाठ मनुष्याचा आहे. "[६]

राजवाड्यांचे हे प्रतिपादन श्रद्धावंतांना बोचक वाटणारे असले, तरी ते त्यांच्या बुद्धिनिष्ठ दृष्टिकोनाशी सुसंवादी असून, विज्ञानाच्या विकासाने धर्माचे यात्वात्मक अंग गळून पडते, या इतिहाससाक्षीने पुष्ट होणारे आहे. यात संशय नाही. फ्रेझरसारख्या अनेक लोकविद्याविशारदांनी आणि मानवशास्त्रज्ञांनी आपल्या वस्तुनिष्ठ अभ्यासातून असाच निष्कर्ष काढला आहे की, यातुप्रधान धर्म हा कार्यकारणभावाच्या अज्ञानावर उभा असतो आणि ते अज्ञान गळून पडताच, तो यातुप्रधान धर्मही निराधार होतो.[७] राजवाड्यांच्या पूर्ण हटवादी दृष्टीला धर्माचे परलोकोन्मुख स्वरूप पूर्णतः त्याज्य वाटणे अगदी स्वाभाविक आहे.

विकार–विचार–प्रदर्शनाच्या भ्रांत साधनांत राजवाड्यांनी मंत्रांचा समावेश केला असल्याचे आपण पाहिलेच आहे. समाजेतिहासाची साधने शोधीत असताना त्यांना मंत्र-तंत्रांची अनेक बाडे उपलब्ध होत असत. अशी बाडे त्यांनी मिळविली, संरक्षिली आणि लोकश्रद्धांचे स्वरूप जाणून घेण्यासाठी त्यांचा उपयोग कसा होतो, तेही वेळोवेळी स्पष्ट केले. भारत इतिहास संशोधक मंडळाच्या अगदी पहिल्याच वार्षिक अहवालात त्यांनी एका बाडातून 'तोडगे, मंत्र, प्रयोग आणि औषधी मिळून बेचाळीस बाबी यथामूल स्वरूपात सादर केल्या आहेत आणि त्यांवर आपले निर्भीड अभिमत नोंदविले आहे. या मंत्र–तंत्र–तोडग्यांविषयी त्यांनी असे म्हटले आहे की, "गृहरक्षण करण्यास पोलीस समर्थ नसला, म्हणजे गृहरक्षणमंत्र लागतो. राजपुरुष राजमार्ग सुरक्षित ठेवीत नसले, म्हणजे मार्गरक्षणमंत्र करणें ओघात येतें. वैद्यशास्त्र सशास्त्र नसलें, म्हणजे साप, विंचू यांचे दंश मंत्रानें उतरून घेण्याची बुद्धि होते. पोटभर अन्न मिळालें नाहीं, म्हणजे क्षुधापनोदनाचे खोटे तोडगे सुचतात. विद्वत्तेच्या अभावीं मंत्रानें वादिपराजय करण्याची दुर्बुद्धि उपजते. तात्पर्य, वाईट राजा, वाईट वैद्यक, वाईट पोलीस, वाईट कृषिज्ञान, वाईट अन्न देशांत असलें म्हणजे असले क्षुद्र व भ्रांत तोडगे करण्याकडे प्रवृत्ति होते. असली प्रवृत्ति आपल्या ह्या देशांत फार प्राचीन काळापासून म्हणजे अथर्ववेदकाळापासून आहे. त्यावरून लोकस्थितीचा अंदाज अंशतः करता येण्यासारखा आहे. स्त्रीवशीकरण अक्षता फेकून करणाऱ्या द्रविडाचें वर्णन बापानें केलेलें पुष्कळांना आठवत असेल."[८]

राजवाड्यांचे हे यात्वात्मक सुखोपायांसंबंधीचे कठोर भाष्य त्यांच्या दृढ बुद्धिनिष्ठेतून प्रकटलेले आहे. ही बुद्धिनिष्ठा नव्या पश्चिमी विचारांच्या प्रभावातून आलेली असली, तरी 'पश्चिमेकडून आलेले ते सर्वच उत्तम' असल्या परप्रत्ययनेयतेत ते केव्हाही फसले नाहीत. 'जुन्या लोकांची जुनी खुळें' म्हणून जसा त्यांनी या प्रकारांवर कठोर हल्ला चढविला आहे, त्याचप्रमाणे 'नव्या इंग्रजी शिकल्या–सवरलेल्या लोकांत युरोपियन धूर्तांच्या शिकवणीने व भूल-थापांनी नवी खुळे माजत आहेत किंवा जुन्या खुळांच्या नव्या आवृत्त्या निघत आहेत,' हे पाहून त्यांनी त्यांचाही निषेधच केला आहे. राजवाडे म्हणतात : "म्याडाम ब्लाव्हट्स्कीच्या Isis Unveiled या बाडांत असलीं खुळें फार आहेत. तोंडांत मंतरलेला एक गोटा धरून ह्या बाईनें आशियांतून युरोपांतील कांहीं शहरें प्रत्यक्ष पाहिलीं, वगैरे चार्गट कथा पंचवीस तीस वर्षांपूर्वी त्या पुस्तकांत मी वाचल्या, तेव्हां मला अनावर हसूं कोसळलें."[९] त्यांनी नव्या 'खुळां' त 'आकल्टिझम, थियासॉफी, स्पिरिट र्‍यापिंग, टेबल टर्निंग, वगैरे'चा समावेश केला आहे.

धर्माच्या या अंगाविषयी म्हणजे लोकधर्माविषयी राजवाड्यांचे मत असे असूनही त्यांनी समाजेतिहासाची साधने म्हणून तत्संबद्ध सर्व बाबी संग्रहित केल्या. मंत्र-तंत्र-तोडग्यांप्रमाणेच त्यांनी संस्कृत–प्राकृत शकुनवंत्या, पालीच्या कारिका, विक्रमबीरमंत्र, छत्तिस यक्षिणींचे साधन यांचा संग्रह केला आणि त्यांच्या अभ्यासाकडे संशोधकांचे वारंवार लक्ष वेधण्याचा प्रयत्न केला.[१०] भा. इ. सं. मंडळाच्या पहिल्या संमेलनवृत्तामध्ये त्यांनी चित्पावनांच्या 'बोडण' विधीसंबंधीचे संस्कृत हस्तलिखित परिचित करून दिले असून, कुलधर्म-कुळाचारांच्या विधींचे मूळ शोधण्याची प्रेरणा दिली आहे.[११] याचप्रमाणे अनेक व्रत-कथांची हस्तलिखिते गोळा करून लोकधर्माचें हे आनुष्ठानिक अंग समजावून घेण्याच्या साधनांची विविधता आणि विपुलता अभ्यासकांच्या दृष्टिपथात आणली आहे.[१२]

लोकधर्माच्या अध्ययनाची व्याप्ती केवढी आहे, याची राजवाड्यांना स्पष्ट जाणीव होती. 'मराठ्यांच्या इतिहासाच्या संशोधनाची सद्यःस्थिति' या निबंधात त्यांनी इतिहास–संशोधनाची जी नाना अलक्षित अंगे निर्दिष्ट केली आहेत, त्यांत त्यांनी 'देवधार्मिक इतिहासाचे संशोधन' या सदरात विठ्ठल-भक्ति संप्रदाय, गणपतिसंप्रदाय, भैरवसंप्रदाय, खंडोबासंप्रदाय या लोकदेवो-पासक संप्रदायांचा तर निर्देश केलाच आहे, परंतु त्याशिवाय 'कोळी. भिल्ल,

कातकरी इत्यादींचे वन्यदेवता संप्रदाय 'ही अभ्यासविषय व्हायला पाहिजेत, असे आवर्जून सांगितले आहे. कुलाचार, देशाचार, ग्रामाचार, गणाचार एतत्संबंधी शेकडो कागदपत्र निरनिराळ्या काळचे जमविलेले आहेत व आणिक हजारो निरनिराळ्या प्रांतांतून जमण्यासारखे आहेत, ' असे जेव्हा ते म्हणतात, तेव्हा त्यांना या अध्ययनकक्षेचे केवढे स्पष्ट भान होते, याची कल्पना येते.[१३]

या जाणिवेतून त्यांनी पुराणांचे अवलोकन चालविले होते;[१४] गजानन–गणपतीसारख्या दैवतावर टिपणे लिहिली;[१५] राणादेवी, विठ्ठल यांसारख्या लोकधर्मीय दैवतांच्या नामांचे व्युत्पादन करण्याचा प्रयत्न केला;[१६] 'सप्तशती'-सारख्या देव्युपासक ग्रंथातून सांस्कृतिक सामाजिक इतिहासाचे धागे मिळतात काय, ते पाहिले;[१७] 'ठाकरा'सारख्या आदिम जातींविषयी जिज्ञासा प्रकट केली;[१८] ग्रामनामांच्या अभ्यासातून वसाहतींचा इतिहास मांडण्याचा विराट प्रयत्न केला.[१९] यांसंबंधीचे त्यांचे निष्कर्ष बरोबर की चूक, हे नव्या साधनांच्या आणि नव्या प्रगत ज्ञानशाखांच्या अभ्यासाने पडताळून पाहणे आता सोपे बनले आहे. परंतु ज्या काळात भारतीय समाजशास्त्राच्या अभ्यासाची बैठक सिद्धच नव्हती, त्या काळात राजवाडे लोकजीवनाच्या नाना अंगांच्या अध्ययनाची क्षितिजे उजळीत होते, हे आपण ध्यानी घ्यायला हवे.

लोकधर्मीय अध्ययनविषयांच्या बाबतीत राजवाड्यांची कामगिरी जशी पायाभूत आहे, त्याचप्रमाणे लोकवाङ्मय आणि लोककला यांच्या अध्ययनाच्या क्षेत्रातही त्यांची टिपणे महत्त्वाची आहेत. या टिपणांचे महत्त्व जोखताना श्रीमती दुर्गा भागवत यांनी असे म्हटले आहे की, "लोकसाहित्याच्या (अध्ययनाच्या) प्राणप्रतिष्ठेचें महत्त्वाचें कार्य कै. वि. का. राजवाडे यांनीं केलें. लोकसाहित्याच्या कक्षा, आधार आणि महत्त्व लोकांच्या मनांवर बिंबवण्याचें काम राजवाड्यांचें."[२०] आज मराठी लोकसाहित्याच्या अध्ययनक्षेत्रात सार्वत्रिकरीत्या स्वीकारले गेलेले 'लोकगीत' आणि 'लोककथा' हे दोन महत्त्वाचे पारिभाषिक शब्द आपल्याला राजवाड्यांनी दिलेले आहेत, हे दुर्गाबाईंनी कृतज्ञतापूर्वक निदर्शनास आणले आहे. राजवाड्यांची ही लोकसाहित्यविषयक टिपणे अत्यल्प आणि त्रोटक स्वरूपाची असली, तरी त्यांतली शास्त्रदृष्टी आजही प्रेरक आहे.

'श्रीसांप्रदायिक विविध विषयां'च्या दुसऱ्या खंडात राजवाड्यांनी 'चाफळखोऱ्यांतील एक स्त्रीगीत' आणि 'सज्जनगडावरचें एक लोकगीत' अशी दोन गीते सभाष्य प्रकाशित केली आहेत.[२१] पैकी पहिल्या गीताला ते 'लोकगीत'

म्हणत नाहीत; केवळ 'स्त्री-गीत' असेच म्हणतात. कारण पहिले गीत स्त्रीने रचलेले आहे आणि त्या गीतात तिने आपली नाममुद्रा अंकित केलेली आहे. या गीतात शिवाजीमहाराजांनी वाघिणीचे दूध काढून ते समर्थांना उपचारार्थ दिल्याची अद्‌भुत कथा वर्णिलेली आहे. 'कविसृष्टीत अद्‌भुत हेंच वास्तविक असते,' या शब्दांत राजवाड्यांनी या गीतातील विषयाचे मूल्यमापन केले आहे. दुसऱ्या गीताला त्यांनी 'लोकगीत' म्हटले आहे. चाफळ भागात सर्वतोमुखीं नांदणाऱ्या या गीताविषयी राजवाड्यांनी जे विवेचन केले आहे, ते लोकगीतांच्या अध्ययनातील त्यांची सूक्ष्म शास्त्रदृष्टी व्यक्त करणारे आहे : ते म्हणतात, "मला वाटतें, हें गाणें लोकस्फूर्तीचीं जीं गाणीं, म्हणी, वचनें असतात, त्यांपैकीचें आहे. कांहीं म्हणी, वचनें व गाणीं अशीं असतात कीं, तीं समाजात एक समयावच्छेदानें एकदम बहुतेक सर्वांना सुचतात. अमुक एका व्यक्तीची कारागिरी त्यांच्यांत दिसणें शक्य नसतें... ... व्यक्तिकृत गीतें व लोकनिर्मित गीतें यात अंतर असतें, तें हें असतें. प्रायः असलीं लोकगीतें उत्सवप्रसंगीं भक्तिभावानें तल्लीनता प्राप्त झाली असतां व सामाजिक मन एकतान झालें असतां निर्माण होतात. अर्थात् कोणाहि एका व्यक्तीला अशा गीतांवर हक्क सांगतां येत नाहीं."[२२]

'लोकस्फूर्तीची गाणीं' अथवा 'लोकनिर्मित गीतें' ही सामाजिक मनाच्या एकतानतेची निर्मिती आहे, हा राजवाड्यांचा अभिप्राय महत्त्वाचा आहे आणि उभ्या समाजाची ज्याच्यावर मालकी आहे, अशा गीतासाठी त्यांनी वापरलेली 'लोकगीत' ही संज्ञा अत्यंत यथार्थ आहे.

'लोकगीतां'च्या संग्रहाचे महत्त्व त्यांना पटलेले असल्यामुळे त्यांनी शके १८३५ च्या इतिवृत्तात हातग्याची १८ गाणी छापली आहेत आणि त्या सोबत त्या गाण्यांचा उलगडा करण्याचा प्रयत्नही केला आहे.[२३] विशेष म्हणजे 'या गाण्यात पाठभेद फार आहेत,' अशी जाणीवपूर्वक टीप देऊन, त्यांनी लोकवाङ्मयाच्या अध्ययनक्षेत्रात संहिता-निश्चितीकडेही लक्ष वेधले आहे.

'सूर्यनारायणाची कहाणी व सूर्यव्रत' या शीर्षकाने राजवाड्यांनी आदित्य राणूबाईची कहाणी हस्तलिखितावरून छापली आहे (इतिवृत्त, शके १८३७) आणि त्या कहाणीला लिहिलेल्या प्रास्ताविक टिपणात 'ही कहाणी लोककथांचें एक उत्कृष्ट उदाहरण आहे,' असे विधान करून, लोककथा या पारिभाषिक शब्दाचा प्रथमच वापर केला आहे.[२४] त्यांनी 'ऋषिपंचमी व्रत-कथे'चे हस्तलिखित मिळवून (इति. शके १८३६), व्रतकथांच्या अभ्यासाच्या महत्त्वाकडे आणखीही एकदा लक्ष वेधले आहे.[२५]

राजवाड्यांनी पोवाड्यांची जी आस्वादक मीमांसा केली आहे, ती त्यांच्या लोककलाविषयक जागरूकपणाची द्योतक आहे. 'महिकावतीच्या बखरी'च्या प्रस्तावनेत, मूळ बखरीतील एक चुटपुटते निमित्त साधून त्यांनी पोवाड्यांच्या प्रायोगिक (performing) स्वरूपाचे अत्यंत वेधक चित्रण केले आहे. नव्या विद्यांच्या आगमनानंतर आपले पारंपरिक हस्तलिखित व मौखिक वाङ्मय संकलित करून मुद्रित करण्यास प्रारंभ झाला. शाळिग्राम आणि ऑक्वर्थ यांनी लावण्या–पोवाड्यांचे संकलन करून त्यांना मुद्रणवेश चढविला. हे मुद्रित पोवाडे केवळ पद्यमय स्वरूपाचे आहेत, ही बाब राजवाड्यांच्या शोधक दृष्टीला बाधक वाटली आणि त्यांनी आपल्या रसिक निरीक्षणातून अनुभवलेले पोवाड्याचे नाट्य वाचकांपुढे उभे केले. "केशवदेवाच्या काळचे म्हणजे शक ११००–१२०० च्या सुमाराचे पोवाडे, तसेच शहाजी–शिवाजीच्या वेळचे पोवाडे व पेशवे–शिंदे–होळकर यांच्या वेळचेहि पोवाडे पद्य असून, शिवाय गद्यहि असत. पोवाडा म्हटला म्हणजे तो गद्य–पद्य असा दुरंगी असावयाचा. ज्याला संस्कृतात चंपूकाव्य म्हणतात, त्या काव्याच्या प्रकारात पोवाडा पडतो, एवढे सांगितले म्हणजे, पोवाडा हे काव्य गद्य–पद्य असते, केवळ गद्य किंवा केवळ पद्य नसते, हे सांगण्याची जरूर नाहीं. शाळिग्रामाने जे पोवाडे गोळा केले ते, पोवाड्यांचे खरे सबंद रूप काय असते, त्याचा नीट बोध त्याला न झाल्यामुळे, एथून तेथून सर्व अर्धवट गोळा केले. भराडी व गोंधळी डफावर जेवढें गाणे म्हणतात, तेवढा गाण्याचा जो पद्यमय भाग, तोच फक्त पोवाडा, अशी समजूत शाळिग्रामाची झाली. त्यामुळे शाळिग्रामाने छापिलेला प्रत्येक पोवाडा अपूर्ण राहिला. प्रत्येक पोवाड्याच्या प्रत्येक कडव्याच्या आदीं, मध्यें व अंतीं शाहीर जो गद्य भाग स्पष्टीकरणार्थ म्हणतो, तो संप्रदायशुद्ध पद्धतीने म्हणणाऱ्या जाणत्या पटाईत शाहिराच्या तोंडून जसाचा तसा उतरून घेऊन, गद्यसंवलित पद्य शाळिग्रामानें छापिलें असतें, म्हणजे त्याने सबंध व संपूर्ण पोवाडा छापिला, असे म्हणतां आलें असतें."[२६] हे पोवाड्यांच्या स्वरूपाविषयीचे आणि त्या स्वरूपाचे भान ठेवून पोवाड्यांचे संकलन करण्याविषयीचे त्यांचे विवेचन एकूणच लोकसाहित्य-संकलनाच्या शास्त्रीय दृष्टीचे प्रत्यंतर घडविणारे आहे. 'संप्रदायशुद्ध पद्धतीने म्हणणारा जाणता पटाईत शाहीर' शोधून त्याच्या 'तोंडून' पोवाडे ऐकावे असे ते म्हणतात, तेव्हा लोकगायकाच्या निवडीसंबंधीची त्यांची दृष्टी स्पष्ट होते. लोकगायक हा लौकिक गानसरणीचे प्रतिनिधित्व पेलू शकेल, असा हवा, हा राजवाड्यांचा आग्रह अगदी योग्यच आहे. अर्थात् नुसती योग्य लोकगायकाची निवड करून भागत नाही, तर त्याच्या मुखातून घडणारा लोकगीताविष्कार हा

'जसाचा तसा' उतरून घेण्याची इमानदारी संकलनकाराने सांभाळली पाहिजे, हेही त्यांनी कटाक्षाने बजावले आहे. पोवाड्यातील गद्यभाग ही शाहिराची पोवाडा सादर करताना तात्कालिक उत्स्फूर्त निर्मिती असते; पद्यभाग हा सर्व शाहीर समान स्वरूपात वापरतात, परंतु गद्य भाग हा त्या त्या शाहिराच्या स्फूर्तीने, कल्पकतेने, प्रसंगावधानी चातुर्याने वेगवेगळी रंगत दाखविणारा असतो. पोवाड्यातले हे जे प्रसंगस्फूर्त गद्य असते, ते पोवाडा सादर होत असतानाच प्रकटते. पोवाड्यातल्या नाट्याचा तो जिवंत आविष्कार असतो. त्याचमुळे राजवाड्यांनी पोवाड्याच्या 'दृश्य' स्वरूपावर, त्याच्या नाट्यात्मक स्वरूपावर जोर देऊन म्हटले आहे की –

"पोवाडा हें केवळ श्राव्य काव्य नव्हे; हें दृश्यकाव्यहि आहे. पोवाडा हें एक प्रकारचें नाटक आहे. त्यात अनेक पात्रें असतात. मुख्य शाहीर व त्याचा साथीदार हे दोघे पोवाड्यांतील व्यक्तींच्या सोंगांची बतावणी करतात. काव्यांत वर्णिलेल्या प्रसंगांतील मुख्य पात्राची बतावणी मुख्य शाहीर करतो व गौण किंवा प्रतिस्पर्धी पात्राची बतावणी साथीदार करतो. मुख्य पात्राची बतावणी मुख्य शाहीर किंवा गोंधळी तर करतोच; परंतु त्याहूनहि आणिक एक काम शाहीर करीत असतो. नाटकांत ज्याला सूत्रधार म्हणतात व ज्याचें काम नाटकांतील संविधानाचें सूत्र अथपासून इतिपर्यंत संबंध ठेवावयाचें व उकलावयाचें असतें, त्या सूत्रधाराचें तिऱ्हाईतपणाचेंही काम शाहीर करीत असतो. बतावणीचें व कथानकाचा धागा शाबूत ठेवून कथेचें तात्पर्य तिऱ्हाईतपणें सांगण्याचें काम शाहीर ऊर्फ सूत्रधार कांहीं गद्यात करतो व वीरश्रीचा अतिरेक झाला असतां एकदम पद्याच्या वातावरणांत उड्डाण मारतो. वीरश्रीचा संचार होऊन जे वृत्तमय बोल शाहिराच्या मुखांतून प्रतिभेच्या विकसनानें अनिवारपणें प्रसवूं लागतात, ते बोल पोवाडानामक चंपूकाव्यांतील पद्य होत. वीरश्रीच्या आगीनें धगधगणारें व रसरसणारें तें पद्य सहजच तुटक असून, कथानकाचा बराच मोठा भाग अध्याहृत ठेवितें. तो अध्याहार शाहीर योग्य अभिनयानें गद्य भाषेनें पुरा करून दाखवितो. कोणी समजेल की, हे गद्यभाषण कुचकामाचें असेल, तर तसा भाग नाहीं. शब्दांची ठेवण, म्हणण्याचा ठसका, विकारांचा हुंदका, वगैरे काव्याचे जे जे कांही ढंग पद्याच्या ऊर्मीत आविष्कृत करण्यास सवड सांपडत नाहीं, ते ते सर्व नखरे शाहीराच्या जिव्हेवर नाचणारी सरस्वती वैशिष्ट्येंकरून गद्यभागांतच दाखविण्याची हौस बाळगितें. ह्याकरितां, सबंद पोवाडा ज्यास ऐकावयाचा व पहावयाचा असेल, त्यानें ह्या गद्यभागाला काट देण्यांत मतलब नाहीं." [२७]

अनुक्रमणिका

विस्तारभयाचा दोष पत्करूनही सादर केलेले हे राजवाडे कृत पोवाडा-वर्णन अनेक दृष्टींनी महत्त्वाचे आहे. लोकगायकाची ‘ संप्रदायशुद्धता ’ म्हणजे पारंपरिक सरणीचे प्रतिनिधित्व करण्याची पात्रता, त्याच्या मुखींचे सारे शब्द ‘ यथामूल ’ (जसेच्या तसे) उतरून घेण्याची संकलकाची प्रामाणिक दक्षता या दोन अत्यंत महत्त्वाच्या बाबी तर त्यांनी प्रारंभीच नोंदविल्या आहेत; परंतु त्याशिवाय त्यांनी पोवाड्याच्या ‘ प्रयोगा ’ तील नाट्यात्मकतेचे जे वेधक वर्णन केले आहे. ते प्रायोगिक लोककला (Performing Folk Art) म्हणून पोवाड्याचे आगळेच दर्शन घडविणारे आहे. आजवर पोवाड्यांची जी चर्चा झालेली आहे, तीत राजवाड्यांनी केलेली चर्चा मार्मिक आहे व मौलिकही आहे.

राजवाड्यांनी ज्ञानेश्वरीतील दृष्टांन्तांमध्ये सूचित झालेल्या नीतिकथा उलगडून दाखविण्याच्या हेतूने ‘ प्रभात ’ मासिकात १८ नीतिकथा छापल्या होत्या. अशा सुमारे पाचशे साडे पाचशे कथा लिहून ज्ञानेश्वरीतील दृष्टान्त उलगडण्याचा त्यांचा विराट उद्देश होता. परंतु त्यांच्या जगड्व्याळ कार्यव्यापात तो उद्देश पूर्णता पावू शकला नाही. या नीतिकथांना त्यांनी जे छोटे प्रास्ताविक जोडले आहे, ते अत्यंत महत्त्वाचे आहे. ते म्हणतात :

“ आर्यस्थानांत पंचतंत्रकारानें अथवा विष्णुशर्म्यानें, ग्रीसदेशांत ईसापनें, फ्रान्सांत लाफांटेनानें व जर्मनींत ग्रिमनें नीतिकथा लिहिलेल्या प्रसिद्ध आहेत. त्यांतून ज्ञानेश्वरींत उल्लेखिलेल्या नीतिकथा अनेक बाबींत सरस व भिन्न असून, शिवाय नीतिकथेतिहासदृष्टीनें अत्यंत महत्त्वाच्या आहेत. शालिवाहनाच्या बाराव्या शतकांत नीतिकथेचें रूप कसें होतें, तें कळल्यानें, ज्याचें अनुकरण ईसापनें केलें, त्या विष्णुशर्म्याच्या म्हणजे बिदपाईच्या म्हणजे विद्यापतीच्या नीतिकथांच्या जीवनचरित्रांवर प्रकाश पडतो. आणि देशपरत्वें, कालपरत्वें व समाजपरत्वें मूळकथांत फेरफार काय होतात, ते समजण्याचा मार्ग खुला होतो. ” [२८]

लोकसाहित्याच्या अध्ययनाची देश, काल व समाज ही तीनहि Dimensions येथे उल्लेखून, राजवाड्यांनी नीतिकथेतिहासाचे आणि पर्यायाने लोकसाहित्याचे आंतरराष्ट्रीय तौलनिक अध्ययनक्षेत्र आपल्यापुढे मोजक्या शब्दांत उभे केले आहे. त्यांच्या प्रज्ञेची झेप एखादा ज्ञानप्रांत कसा आक्रमीत असे, याचे हे उत्कृष्ट उदाहरण आहे.

‘ भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास ’ हा त्यांचा महत्त्वाचा निबंधही त्यांच्या लोकसंस्कृतिविषयक अध्ययनाचे महत्त्व समजण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. [२९] विवाह आणि अग्नी यांचे साहचर्य स्पष्ट करताना त्यांनी

पूर्वकालीन सुफलनविधींकडे लक्ष वेधून अश्वमेध यज्ञातील अश्लील कृती व उक्ती यांचे मूळ त्या सुफलनविधीत आहे, असे सूचित केले आहे. अलीकडे डॉ. सदाशिव अंबादास डांगे यांनी लोकविद्येच्या दृष्टीने वेदांचे विशदीकरण करण्यासाठी जी ग्रंथरचना केली आहे,[३०] तिच्यातील विचारसूत्र राजवाडयांनी पूर्वीच प्रकट केले होते, हे पाहिले की, त्यांच्या प्रज्ञेपुढे आपले मस्तक नम्र झाल्यावाचून राहत नाही.

मराठी लोकसाहित्याच्या अध्ययनक्षेत्रात राजवाडयांनी केलेले हे शास्त्रपूत आणि पायाभूत कार्य आपण सदैव दृष्टीपुढे ठेवले पाहिजे, एवढचा तोलामोलाचे आहे. लोकसाहित्याच्या अध्ययनाला आता विद्यापीठीय प्रतिष्ठा मिळू लागली आहे. अशा वेळी त्या क्षेत्रातील या आद्याचार्यांना आपण विसरता कामा नये.

संदर्भ टीपा —

१. लोककथा भाग १–२, : शं. ग. दाते. पुणे १९२९. (दोन्ही भागांना द. वा. पोतदारांनी ‘ पुरस्कार ’ लिहिला असून, त्यात ‘ लोकविद्ये ’ची शास्त्रीय भूमिका संक्षेपाने मांडली आहे.)

२. राजवाडे लेखसंग्रह : संपा० तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, दिल्ली, १९५८. पृ. १८–१९.

३. तत्रैव, पृ. १९–२०.

४. तत्रैव, पृ. २१.

५. तत्रैव, पृ. २१–२४.

६. तत्रैव, पृ. २६.

७. *The Golden Bough* : J. G. Frazer. Abridged Ed. Vol. I, London, 1960. pp. 63–65.

८. भारत इतिहास संशोधक मंडळ अहवाल, शके १८३२, पृ. ४३–५४.

९. तत्रैव, पृ. ४४.

१०. भारत इतिहास संशोधक मंडळ इतिवृत्त, शके १८३७, पृ. १२७, १३०, २५९ ; इतिवृत्त, शके १८३६, पृ. १७८; पृ. १७४–१७५.

११. भारत इतिहास संशोधक मंडळ, प्रथम संमेलन वृत्त, पृ. ३२–३३.

१२. भारत इतिहास संशोधक मंडळ इतिवृत्त, शके १८३६, पृ. ४९–५० ; इतिवृत्त, शके १८३७, पृ. १–७.

१३. ऐतिहासिक विविध विषय, खंड पहिला, धुळे, शके १८४०, पृ. १२–१३.
१४. राजवाडे लेखसंग्रह, भाग ३ रा : संपा. शं. ना. जोशी. पुणे शके १८५७ पृ. ११–२०. ६४–८३,
१५. राजवाडे लेखसंग्रह भाग २ रा : संपा. शं. ना. जोशी. पुणे, शके १८५४, पृ. १४७–१५४.
१६. भारत इतिहास संशोधक मंडळ त्रैमासिक, वर्ष ३, अंक ३–४, पृ. ९६–९७, ९९–१०१.
१७. राजवाडे लेखसंग्रह, भाग ३ रा, पृ. २४६–२५४.
१८. तत्रैव, पृ. २५७–२५९.
१९. ऐतिहासिक विविध विषय, खंड पहिला, पृ १०५ ... ...
२०. लोकसाहित्याची रूपरेखा : दुर्गा भागवत. मुंबई, १९५६, पृ. ४९६.
२१. श्रीसांप्रदायिक विविध विषय, द्वितीय खंड, धुळे, शके १८४२. पृ. ३८–४०, ९२–९५.
२२. तत्रैव, पृ. ९३.
२३. भारत इतिहास संशोधक मंडळ इतिवृत्त, शके १८३५, पृ. ८१–९३.
२४. तत्रैव, शके १८३७, पृ. १–७.
२५. तत्रैव, शके १८३६, पृ. ४९–५०.
२६. महिकावतीची बखर : संपा. वि. का. राजवाडे. पुणे, १९२२. पृ. ३८–३९.
२७. तत्रैव, पृ. ३९.
२८. मराठी साहित्य दर्शन : पुष्प पंधरावे (राजवाडे) . संपा. दि. वि. काळे. पुणे, १९६४. पृ. १०३.
२९. भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास : संपा. श्री. अं. डांगे. पुणे, १९७६.
३०. *Pastoral symbolism from the Ṛgveda*; Poona, 1970; *Field and the Divine Fructification*, Bombay, 1971.

प्रा. स. ह. देशपांडे

इस्रायली किबुट्झ

(पूर्वार्ध)

[प्रा. स. ह. देशपांडे व सौ. कुसुम देशपांडे ह्यानी मेलफर्ड स्पिरो यांच्या 'किबुट्झ–व्हेंचर इन् युरोपिया' ह्या ग्रंथाचा 'किबुट्झ नव समाज निर्मितीचा एक प्रयोग' ह्या नावाने अनुवाद केला असून महाराष्ट्र राज्य साहित्य– संस्कृति मंडळाच्या भाषांतर संचालनालयातर्फे प्रसिद्ध होत आहे. प्रा. स. ह. देशपांडे ह्यांनी ह्या अनुवादाला लिहिलेली प्रस्तावना पुढे देत आहोत.]

इस्रायली किबुट्झ हा समाजवादाचा एक वेगळ्या धर्तीचा प्रयोग आहे. रशिया, चीन, क्यूबा, पोलंड इत्यादी देशांना आपण समाजवादी म्हणतो; पण किबुट्झच्या समाजवादाचा आशय अधिक समृद्ध असून त्याचे तंत्रही अधिक प्रभावी आहे. त्याने एक नवी संस्कृतीच जन्माला घातली आहे. इस्रायलमध्ये-सुद्धा किबुट्झचा व्याप्ती नगण्य म्हणण्याइतकी लहान आहे; तरीही खराखुरा समाजवाद किंवा साम्यवाद कधीकाळी भूतलावर अवतीर्ण होणार असेल तर तो किबुट्झच्या मार्गानेच येईल असे अनेक विचारवंतांना वाटते. इस्रायल राष्ट्राच्या उभारणीत तर किबुट्झचा एवढा वाटा आहे की किबुट्झशिवाय इस्रायलचा विचार करणेही अशक्य आहे. याशिवाय किबुट्झने आर्थिक व्यवहार, सामाजिक रचना, शिक्षण इत्यादी क्षेत्रांमध्ये इतके नवीन प्रयोग केलेले आहेत की समाजशास्त्रज्ञ, मानवशास्त्रज्ञ, अर्थशास्त्रज्ञ, मानसशास्त्रज्ञ, शिक्षणशास्त्रज्ञ, संस्कृतिशास्त्रज्ञ, ह्यांनी त्याचा हरतऱ्हांनी अभ्यास केला आहे.

मराठी वाचकांना ह्या प्रयोगाची ओळख व्हावी हा प्रस्तुत अनुवादाचा हेतू आहे. भारतात इस्रायलविषयी अमाप कुतूहल आणि बरीचशी सहानुभूती असली तरी इस्रायलविषयक वाङमय देशी भाषांत फारच थोडे निर्माण

झालेले आहे. मराठीतल्या अत्यल्प वाङमयात ना. ह. पालकर यांच्या 'इस्राएल : छळाकडून बळाकडे' (अपर्णा प्रकाशन, मुंबई, द्वितीयावृत्ति १९७२) या ग्रंथाचा विशेषत्वाने उल्लेख केला पाहिजे. मोशे दायान हा चरित्रग्रंथ श्री. रा. य. ओलतीकर यांनी लिहिलेला आहे. किबुट्झविषयी प्रस्तुत लेखकांच्या माहितीत उपलब्ध असलेले एकमात्र मराठी पुस्तक म्हणजे जोसेफ बराट्झ यांच्या 'अ व्हिलेज बाय द जॉर्डन' या आत्मकथेचा सौ. कुसुम पटवर्धन यांनी केलेला अनुवाद (जॉर्डन नदीच्या तीरावर, साधना प्रकाशन पुणे १९६५). वाङमयविषयक ही उणीव ह्या अनुवादाने काहीशी भरून निघेल अशी आशा आहे.

इंग्रजीत किबुट्झविषयक अनेक पुस्तके असताना अनुवादासाठी मेलफर्ड ई. स्पिरो यांच्या 'किबुट्झ : व्हेंचर इन युटोपिया' या ग्रंथाची निवड करण्याचे कारण असे की तो निव्वळ वर्णनात्मक नाही. त्यात समाजशास्त्रीय व मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनातून केलेले मूलग्राही विवेचन आहे. किबुट्झ प्रयोगाच्या शक्यता व त्याच्या मर्यादा यांचा बराचसा यथातथ्य उमज पडावा अशा प्रकारचे विश्लेषण त्यात आहे. अनुवादाच्या निमित्ताने तपास घेताना प्रस्तुत लेखकाच्या ध्यानात आले की किबुट्झ वर्तुळामधे स्पिरो यांचा ग्रंथ वादग्रस्त समजला जातो. ह्या विषयावर काही मत देण्याइतपत लेखकाची निपुणता नाही. पण स्पिरो यांनी केलेले विवेचन सहानुभूतीशून्य आहे. असे त्याला जाणवले नाही. ते स्पष्टवक्तेपणाचे आहे हे मात्र खरे. पण अभ्यासकाच्या दृष्टीने हा एक लाभच समजला पाहिजे. पुस्तकाचे स्वरूप खरे म्हणजे शास्त्रीय ग्रंथाचे आहे. तो एक शोध–प्रबंधच आहे. तरीही ह्या प्रयोगातून जे अनंत प्रश्न निर्माण होतात त्यांची वाचकाला पुरेपूर जाणीव होण्याच्या दृष्टीने हाच ग्रंथ उपयुक्त वाटला.

स्पिरो यांचा ग्रंथ, त्यानीच म्हटल्याप्रमाणे, एक 'प्रकरणाभ्यास' आहे; म्हणजे त्यात एकाच किबुट्झचा तपशीलवार व सूक्ष्म अभ्यास आहे. शिवाय हा किबुट्झ प्रातिनिधिक म्हणता येणार नाही, कारण तो मार्क्सवादी विचारसरणीचा आहे आणि किबुट्झ चळवळीत मार्क्सवादी किबुट्झ काही बहुसंख्येत नाहीत. म्हणून ग्रंथाचा अनुवाद वाचण्यापूर्वी एक पार्श्वभूमी म्हणून एकूण किबुट्झ चळवळीची वाचकाला माहिती व्हावी व तिचे अनेकविध महत्त्व त्याच्या ध्यानात आणून द्यावे म्हणून ही प्रस्तावना जोडीत आहे. ह्या प्रस्तावनेच्या निमित्ताने आधुनिक काळातील ज्यूंच्या पुनरुत्थानाच्या एका व विशेष महत्त्वाच्या अंगावर प्रकाश पडेल असेही वाटते.

इस्त्रायलमध्ये सहकारी तत्त्वावर आधारलेल्या तीन प्रकारच्या ग्रामीण वस्त्या अस्तित्वात आहेत. त्यातील मोशॅव्ह ऑव्हदिम (– याला बहुधा नुसते मोशॅव्ह म्हटले जाते–) हा विस्ताराच्या दृष्टीने सर्वात महत्त्वाचा प्रकार आहे. अशा गावात प्रत्येक कुटुंब आपली जमीन स्वतंत्रपणे कसते व आपल्या उत्पन्नाचा स्वतंत्रपणे उपभोग घेते; पण इतर सर्व गरजा सामूहिक रीत्या भागविल्या जातात. म्हणजेच कर्ज, शेतीची उत्पादन साधने, खरेदी–विक्री व नागरी सुविधा सहकारी रीतीने संघटित केलेल्या असतात. मोशॅव्हमधला सहकारी व्यवहार खाजगी जीवनाला पूरक असा आहे, खाजगी जीवन नष्ट करणारा नाही. सहकारी आणि ग्रामीण वस्तीचा व्याप्तीने सर्वात लहान असा प्रकार म्हणजे मोशॅव्ह शितुफी. मोशॅव्ह ऑव्हदिम व किबुट्झ ह्या दोहोंच्या मध्ये पडेल असा हा प्रकार आहे. यात मोशॅव्ह ऑव्हदिममधले सहकारीकरण तर असतेच; शिवाय जमीन एकत्र रीत्या कसली जाते. केवळ उपभोग तेवढा खाजगी असतो.

किबुट्झ हा ग्रामीण वस्तीचा असा प्रकार आहे की ज्यात सहकाराचे अंतिम टोक गाठलेले आहे. ह्यात मोशॅव्ह शितुफीप्रमाणे एकत्र कसली जाणारी शेती असतेच; पण त्याहून पुढचे एक निर्णायक पाऊल घेतलेले असते ते म्हणजे उपभोगही सामुदायिक असतो. सर्वजण सामूहिक जेवणघरात जेवतात. मुलांचे संगोपन व शिक्षणही सामूहिक रीत्या होते. कपडेसुद्धा पूर्वी सामूहिक मालकीचे असत व सामूहिक भांडारातून रोजच्या रोज ज्याला जो मिळेल तो कपडा अंगात घालावा लागे. (आता ही पद्धत बंद झाली आहे.) खाजगी जीवन इतकेच की प्रत्येक कुटुंबाला राहावयाला स्वतंत्र जागा असते (अर्थात् तीही किबुट्झच्या मालकीची असते). पण कुटुंब याचा अर्थ बहुधा पति–पत्नी एवढाच असतो कारण मुले आईबापांव्यतिरिक्त राहतात आणि शिकतात. अशा रीतीने सहकारी जीवन सर्वार्थाने व पूर्णपणे जगणे व शक्य तितके जीवनव्यवहार सामूहिकरीत्या पार पाडणे हे किबुट्झच्या सहकाराचे मूलभूत वैशिष्टच आहे. आर्थिक रचनेच्या दृष्टीने महत्त्वाची गोष्ट अशी की 'खाजगी मालकी' या संस्थेला, काही लहानसहान अपवाद सोडता, किबुट्झमध्ये स्थान नाही. बहुतेक गरजा समूहच भागवीत असल्यामुळे सदस्यांना पैशाचा वापर बहुधा करावा लागत नाही. किबुट्झ–किबुट्झमध्ये तपशिलाचे फरक आहेत पण सर्वसाधारण घडी वर वर्णन केल्याप्रमाणे आहे. अलीकडच्या काळात ही उग्र स्वरूपाची सामूहिकता काहीशी सौम्य होत असलेली दिसते – पण या बदलाचा विचार पुढे होईल. ह्या तीन प्रकारच्या सहकारी वस्त्यांची १९७१ ची आकडेवारी पुढीलप्रमाणे

आहे. एकूण किबुट्झ २३५ असून त्यांची लोकसंख्या १०२,६५४ किंवा इस्रायलच्या एकूण लोकसंख्येच्या सुमारे ३ टक्के आहे. मोशॅव्ह ऑव्हदिमची संख्या ३४७ व लोकसंख्या १२८५०० (सु. ४ टक्के) आहे. मोशॅव्ह शितुफी एकूण २८, लोकसंख्या ५८०० म्हणजे एकूण लोकसंख्येच्या ०.२ टक्के. इस्रायलमधील ग्रामीण लोकसंख्या ५३८००० किंवा एकुणाच्या सु. १६ टक्के आहे; त्यापैकी साधारणपणे निम्मी लोकवस्ती या तीन प्रकारच्या सहकारी खेड्यांमध्ये राहते असे म्हणता येईल.

सामुदायिक उत्पादन व सामुदायिक उपभोग या किबुट्झच्या आर्थिक रचनेचा अर्थ नीट समजावून घेतला तर असे दिसेल की ह्या रचनेची उभारणी एका अगदी वेगळ्या आर्थिक तत्त्वावर झालेली आहे. ते तत्त्व म्हणजे 'काम शक्तीप्रमाणे व धन गरजेप्रमाणे.' तथाकथित समाजवादी देशातही हे तत्त्व अवलंबिले जात नाही; 'धन कामाप्रमाणे' हे तत्त्व तेथे पाळले जाते. मार्क्सवादाप्रमाणे समाजवादामध्ये असेच असणार, म्हणजेच विषमता राहणार. समाजवाद पुढच्या अवस्थेत परिणत झाला म्हणजेच 'काम शक्तीप्रमाणे व धन गरजेप्रमाणे' अशी 'साम्यवादी' स्थिती येणार. पण ही अवस्था प्राप्त होण्यासाठी मार्क्सवाद्यांच्या मते धनाचे वैपुल्य आवश्यक आहे. किबुट्झचे वैशिष्ट्य हे की ही अंतिम अवस्था वैपुल्याच्या अभावीच किंबहुना बहुतांश काळ दारिद्र्याच्या स्थितीतच, त्याने प्राप्त करून घेतलेली आहे.

किबुट्झ प्रयोगाचे अनन्यसाधारणत्व मनात ठसण्यासाठी सहकारीशेतीच्या इतर प्रयोगांशी थोडक्यात तुलना करू या. रशियात सामुदायिक शेती आहे ती या अर्थाने की सहकारी संस्थेची शेती एकच कसली जाते. म्हणजे उत्पादन सामुदायिक असते. मात्र उपभोग खाजगी घरगुती स्वरूपाचा असतो. उत्पादनही पूर्णपणे सामुदायिक नाही कारण प्रत्येक सभासदाला जमिनीचा एक लहानसा तुकडा खाजगी कसणुकीसाठी दिलेला असतो. शिवाय सामुदायिक उत्पादनातील धनही गरजेप्रमाणे न वाटले जाता 'कामाप्रमाणे' वाटले जाते. याचा अर्थ असा की रशियन सामुदायिक शेतीतला सहकार किबुट्झच्याच नव्हे तर मोशॅव्ह शितुफीच्या मानानेही खालच्या पातळीवरचा आहे. सर्वांत मूलभूत फरक म्हणजे रशियन सामुदायिक शेती सक्तीची आहे, उलट किबुट्झच नव्हे तर इस्रायलमधील इतर प्रकारही सदस्यांनी स्वेच्छेने अंगीकृत केलेले आहेत.

थोडक्यात किबुट्झची रचना कोऑपरेटिव, कलेक्टिव यांच्याहीपुढची म्हणजे 'कम्यून' ची ('समवाया' ची) आहे.

'कम्यून' म्हणताच चिनी कम्यून्सची आठवण होणे साहजिक आहे. चिनी समवायांची अलीकडच्या काळातील तपशीलवार हकीकत उपलब्ध नाही. प्रारंभीच्या काळी जी वर्णने येत त्यावरून पाहता रचनेच्या दृष्टीने चिनी समवाय व किबुट्झ यांमधे सामुदायिक उत्पादन व सामुदायिक उपभोग या दोन मुख्य बाबी समान दिसतात. मात्र दोन फरक लक्षात घेतले पाहिजेत. एक, चिनी समवाय विस्ताराने फार मोठे आहेत (किंवा, होते). दोन, रशियाप्रमाणेच चिनी सहकारीकरण सक्तीचे आहे, स्वयंस्फूर्तीचे नाही. दोन्ही देशांमधील सक्तीच्या सहकारीकरणाचा अर्थ आपण लक्षात घेतला पाहिजे. तो असा की ह्या रचना सत्ताधाऱ्यांनी कल्पिलेल्या काही राष्ट्रीय गरजा भागविण्याची साधने म्हणून निर्माण झालेल्या असतात, त्यात सहकाराची व समाजवादाची विशुद्ध भावना जगविण्याचा प्रयत्न नसतो.

वरील विवेचनावरून ध्यानात येईल की उत्स्फूर्त सहकाराची परिसीमा किबुट्झने गाठलेली आहे. याच अर्थाने त्याने या स्पर्धात्मक व विषम जगात सहकार्याची व समतेची अभिनव संस्कृती निर्माण केली आहे, 'युटोपिया' निर्माण केला आहे. म्हणूनच स्पिरो यांनी किबुट्झला 'व्हेंचर इन् युटोपिया' असे म्हटले आहे.

पण एका लहानशा परिसरात आपणाला हव्या त्या आदर्शाप्रमाणे जगून जीवन कंठणे एवढेच किबुट्झने केलेले नाही. त्याने इस्रायली जीवनाच्या अनेक शाखात कर्तृत्व गाजविलेले आहे. या अर्थाने किबुट्झ विलक्षण गतिमान् आहे. त्याच्या कर्तृत्वाची थोडक्यात माहिती करून घेणे जरूर आहे.

प्रथम आर्थिक बाजूवर दृष्टिक्षेप टाकू. शक्तीप्रमाणे काम आणि गरजे-प्रमाणे धन अशी व्यवस्था असली, किंवा अशी व्यवस्था नसूनही उत्पादन सामुदायिक असले म्हणजे खायला सगळे आणि कामाला कोणी नाही अशी अवस्था होते हा जगाचा अनुभव आहे. म्हणून वैयक्तिक उपक्रम व लाभप्रेरणा या गोष्टी आर्थिक कर्तृत्वाला आवश्यक समजल्या जातात. स्पर्धात्मक भांडवल-शाहीचा हा नियम किबुट्झने उलटविलेला आहे; एवढेच नव्हे तर नेत्रदीपकपणे उलटविला आहे. शेती हा किबुट्झच्या अर्थव्यवस्थेचा मूलाधार. १९५५–५८ या वर्षात एकूण इस्रायली शेतीचे उत्पादन दरसाल ८.५ टक्क्यांनी व १९५८–६३ या वर्षात ४.९ टक्क्यांनी वाढत गेले. अशा रीतीने इस्रायली शेतीच्या उत्पादनाच्या वाढीचा वेग इतर अनेक देशांच्या तुलनेने मोठा होता. पण किबुट्झच्या शेती उत्पादन वाढीचा वेग एकूण इस्रायली शेतीपेक्षाही मोठा

राहिलेला आहे. १९४९–६० या काळात तो दरसाल १० टक्के होता, त्या नंतरच्या काळात बहुधा याहून जास्त आहे.[१] तरीही उत्पादनवाढीच्या आकडेवारीवरून किबूट्झच्या कृषि–कर्तृत्वाची पुरेशी कल्पना येत नाही. ती येण्यासाठी हे ध्यानात घेतले पाहिजे की किबुट्झच्या तरुण संस्थापकांनी दलदलीच्या जमिनी कोरड्या केल्या, रेताड आणि मुरमाड जमीन उपजाऊ केली व झाडांची आच्छादने टाकून वाळवंटे हिरवी केली. हे सर्व त्यांनी मलेरियाने फणफणत असतांना व अरबांचे हल्ले झेलीत–झेलीत केले. ह्याशिवाय त्यांनी शेतीच्या नव्या उत्पादनपद्धती पॅलेस्टाइनमध्ये प्रविष्ट केल्या व ह्या भागात पूर्वी कधीही घेतली न गेलेली पिके, फळे, भाज्या ही काढून दाखविली. दूध-दुभत्याचा व्यवसाय हा त्यांच्या 'अभिमानाचा विषय' ठरला तर कुक्कुट-पालनात व अंडोत्पादनात त्यांची ख्याती 'साऱ्या मध्यपूर्वेत' पसरली.[२] किबुट्झ ही नुसती शेतीवसाहत नसते; आधुनिक उद्योग आणि शेती या दोहोंचा संगम त्याच्या अर्थव्यवस्थेत झालेला असतो. १९६७ च्या आकडेवारीप्रमाणे एकूण १०० किबुट्झतर्फे १५७ औद्योगिक व्यवसाय आणि २० विश्रांतिगृहे चालविली जात होती. किबुट्झमधील एकूण श्रमशक्तीपैकी २० टक्के श्रमशक्ती खाणी, हस्तव्यवसाय, उद्योगधंदे यांत गुंतलेली होती.

अरबांच्या हल्ल्यांचा उल्लेख वर आलाच आहे. उन्हातान्हात शेतीचे काबाडकष्ट करण्याची जशी ज्यूंना सवय नव्हती तशीच हातात शस्त्र धरण्याचीही 'त्यांची परंपरा नव्हती. पण स्वसंरक्षणासाठी किबुट्झ सदस्यांनी 'हॅशोमर' नावाची संस्था स्थापन केली, ब्रिटिश विश्वस्ततेच्या काळात 'हॅगाना' नावाची भूमिगत लष्करी संघटना चालू केली, दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात शेकडो किबुट्झनिकांनी ब्रिटिश लष्कराच्या ज्युइश ब्रिगेडमध्ये नावे नोंदवून लढाईत भाग घेतला. मे १९४८ मध्ये इस्रायलने स्वातंत्र्य पुकारल्यावरोबर अरबांच्या भयानक हल्ल्यांना व कत्तलींना तोंड द्यावे लागले ते किबुट्झनाच. ब्रिटिशांची नजर चुकवीत हजारो ज्यूंना परदेशातून आणून पॅलेस्टाइनमध्ये वसविण्याची धोक्याची कामगिरी त्यांनीच केली. पूर्व युरोपातील, विशेषत: जर्मनीतील ज्यूंच्या हत्याकांडात बचावलेल्या हजारो निर्वासित स्त्रीपुरुषांचे पुनर्वसन प्रामुख्याने किबुट्झ चळवळीनेच केले.

नवोदित इस्रायल राष्ट्राच्या प्रारंभीच्या काळात निरनिराळ्या क्षेत्रातले नेतृत्व किबुट्झ सदस्यांनीच केले. इस्रायली लोकसभा (नेसेट) व मंत्रिमंडळ यात असणाऱ्या किबुट्झ सदस्यांची संख्या त्यांच्या लोकसंख्येतील प्रमाणापेक्षा नेहमीच ४ पट किंवा ५ पट असे. बेन गुरियन, मोशे दायान, गोल्डा मीअर हे

व इतर अनेक नेते किबुट्झचेच. मापाम, मापाई या राजकीय पक्षांचे पुढारीही किबुट्झ-सदस्यच, हिस्ताद्रुत ही मजूर संघटना व इस्रायलमधील सहकारी चळवळ यांचे पुढारीपणही किबुट्झ सदस्यांकडेच. लष्कराच्या सर्व शाखांचे, विशेषत: विमानदल व हवाई छत्रीदल यांचे, वरच्या श्रेणीचे अधिकारी किबुट्झवाले. १९६५ मध्ये अरबांविरुद्ध जी सहा दिवसांची घनघोर लढाई झाली तीत धारातीर्थी पडलेल्या जवानांपैकी २५ टक्के जवान किबुट्झमध्येच जन्माला आलेले होते.[३]

किबुट्झच्या वैशिष्ट्यपूर्ण शिक्षणपद्धतीचा उल्लेख पुढे येणारच आहे. येथे एवढेच सांगितलेले पुरे की किबुट्झचे तीन संघ संयुक्तरीत्या इस्रायलमधील सर्वांत मोठे प्रशिक्षण महाविद्यालये चालवितात. इस्रायलमधील शिक्षणपद्धतीवर या महाविद्यालयामुळे किबुट्झचा मोठा प्रभाव पडलेला आहे कारण २५ टक्के प्राथमिक शिक्षक या महाविद्यालयातून बाहेर पडलेले आहेत. संगीत आणि नाटय यातही किबुट्झचे सदस्य मागे नाहीत.

कर्तृत्वाचा हा सगळा बहर संपूर्ण लोकशाहीच्या व नुसत्या आर्थिकच नव्हे तर सामाजिक समतेच्या वातावरणात घडून आलेला आहे. खरा वर्गविहीन समाज पृथ्वीच्या पाठीवर कुठे असेल तर किबुट्झमध्ये, असे छातीठोकपणे म्हणता येईल. किबुट्झच्या जेवणघरात वाढण्याचे काम करणारा माणूस एखादा मंत्री असेल किंवा उच्च सरकारी अधिकारी असेल. एका मंत्र्याला भेटण्यासाठी किबुट्झच्या स्मशानात जावे लागल्याची आठवण स्पिरो यांनीच दिली आहे– या मंत्र्याकडे स्मशानाच्या देखरेखीचे काम होते. इस्रायलचे पहिले पंतप्रधान बेन गुरियन निवृत्त झाल्यावर आपला वृद्धापकाळ आपल्या जुन्या किबुट्झमध्ये काही वेळ मेंढ्यांची लोकर कापण्यात व बाकीचा वेळ ज्यू राष्ट्राच्या इतिहासलेखनाच्या कामात घालवीत. किबुट्झ लोकशाही ही 'प्रत्यक्ष' लोकशाही आहे. किबुट्झच्या ग्रामसभेत सर्व व्यवहारविषयक निर्णय घेतले जातात आणि ज्यूंच्या स्वभावाला अनुसरून तीत खडाजंगी चर्चा आणि वादविवाद होतात. स्त्रीपुरुष समानता आणि राष्ट्रस्थापनेनंतर देशोदेशीहून आलेल्या निरनिराळ्या संस्कृतीच्या स्तरांवरील ज्यूंचे ऐकात्म्य साधण्याचा प्रयत्न यातही किबुट्झने मोठा वाटा उचललेला आहे.

किबुट्झचे हे अनेकविध कर्तृत्व इतर समाजवादी किंवा समवायस्वरूप वसाहतींच्या पार्श्वभूमीवर अधिक उठावदारपणे ध्यानात येते. किबुट्झ हेच काही समवायपद्धतीचे जगातले एकमात्र उदाहरण नाही. जुन्या काळापासून धार्मिक मठामध्ये याच प्रकारची जीवनरीती अवलंबिली जात असे. ख्रिस्त आणि त्याचे

अनुयायी याच पद्धतीने राहात असत असे बायबलमधील उल्लेखांवरून ध्यानात येते. मध्ययुगात ख्रिस्ती धर्माच्या विकृत स्वरूपाला कंटाळून अनेक बंडखोर पंथांनी आपल्या वेगळ्या वसाहती स्थापन केल्या व त्यात ख्रिस्तप्रणीत सामवायिक जीवनाची प्रतिष्ठापना केली. अमेरिका खंडाचा शोध लागल्यावर युरोपातील अनेक पाखंडी धर्ममताच्या अनुयायांनी तिकडे स्थलांतर केले व समवाय-स्वरूप वसाहती उभारल्या.[४] हटेराइट, दुखोबार, शेकर, रॅपाइट इन्स्पिरेशनिस्ट ही त्यापैकी काहींची नावे. एकोणिसाव्या शतकात रॉबर्ट ओवेनची न्यू हार्मनी (१८२५), कॅबेटची इकॅरिया (१८४८), चार्लस् फूरिअर या फ्रेंच रोमँटिक समाजवाद्याच्या अनुयायांनी व इतर अनेकानी स्थापन केलेल्या वसाहती इत्यादींचे पेवच फुटल्यासारखे झाले. ह्या वसाहती धार्मिक नसून इहवादी होत्या आणि समाजवादी तत्त्वांवर समाजाची नवी रचना करणे हे त्यांचे मुख्य उद्दिष्ट होते. ह्या सर्व साम्यवादी वसाहतींचा थोडक्यात इतिहास सांगावयाचा तर असा की बहुतेक इहवादी वसाहती थोडक्याच काळात कोसळल्या; उलट धार्मिक पंथांच्या वसाहती अधिक दीर्घजीवी व अधिक यशस्वी ठरल्या. हटेराइटांचा उगम मध्य युरोपात सोळाव्या शतकाच्या प्रारंभी झाला व ते १८७४ साली अमेरिकेत व तेथून पहिल्या जागतिक युद्धाच्या काळात कॅनडात गेले. साम्यवादी स्वरूपातली त्यांची राहणी आजतागायत चालू असून सुमारें १२० गावांमध्ये त्यांच्या वसाहती पसरलेल्या आहेत. शेकर समाज १७७८ पासून १९४० पर्यंत म्हणजे १६८ वर्षे सामवायिक स्वरूपात जगला. रॅपाइटांची कारकीर्द १८०५ ते १९०५ पर्यंत म्हणजे शंभर वर्षे आणि अमानाची १८४२ ते १९३२ म्हणजे नव्वद वर्षे झाली.

या पार्श्वभूमीवर किबुट्झचा विचार करावयाचा आहे. पहिला किबुट्झ 'डेगानिया' हा १९१० साली स्थापन झाला. म्हणजे किबुट्झ चळवळीला प्रारंभ होऊन आता ६५-६६ वर्षे झाली. या अवधीत ह्या चळवळीने संपादन केलेल्या यशाचे वर्णन वर केलेलेच आहे. येथे एवढेच दाखवावयाचे आहे की किबुट्झने मिळविलेले यश त्यातल्या त्यात यशस्वी अशा धार्मिक वसाहतींपेक्षाही अधिक अभिनंदनीय आहे एकतर किबुट्झसारखे चौफेर कर्तृत्व कोणत्याही धार्मिक वसाहतीने गाजविलेले नाही. दुसरे म्हणजे धार्मिक वसाहतींना जे अनेक प्रकारचे आनुकूल्य होते ते किबुट्झच्या वाट्याला आले नाही. धार्मिक वसाहतींचे सदस्य बहुधा शेतकरी किंवा कारागीर अशा स्तरांवरील होते उलट किबुट्झ स्थापन करणाऱ्या ज्यू युवकांना शेती, कारागिरी व कोणतेही कष्टाचे काम यांचा गंधही नव्हता. बहुतेक धार्मिक वसाहतींनी 'दारिद्र्याचा वसा' (व्हाऊ

ऑफ पॉव्हर्टी) घेतलेला होता त्यामुळे सुबत्तेतून जन्म पावणाऱ्या समस्या त्यांच्या नशिबी आल्या नाहीत. किबुट्झ-संस्थापक दारिद्र्यात व कष्टात राहिले हे खरे पण दारिद्र्य किंवा किमान गरजा हा त्यांच्या निष्ठेचा विषय नव्हता. त्यांना उच्च जीवनस्तर हवा होता व क्रमाक्रमाने त्यांनी तो मिळविलाही. अनेक धार्मिक समुदाय ब्रह्मचर्याचे बंधन पाळीत; उलट विवाहसंस्था व कुटुंब-संस्था ज्यूंना इष्ट वाटत होती. किबुट्झने कुटुंबसंस्थेचे स्वरूप बदलले पण तिचा नष्टांश केला नाही. धार्मिक वसाहतींचे अंतर्गत प्रशासन एकचालकानुवर्ती असे. एक साक्षात्कारी नेता किंवा गुरू व बाकीचे त्याचे अनुयायी ही व्यवस्था त्यांच्या वसाहतीत असे व सुसूत्र आणि संघटित व्यवहाराला ती नेहमीच पोषक ठरते. किबुट्झ संस्थापक मात्र पूर्ण लोकशाहीवादी व अनेक रूढ बंधनाविरुद्ध बंड करणारे उसळत्या रक्ताचे तरुण होते. धार्मिक वसाहतींमध्ये 'सांस्कृतिक' जीवन असा काही प्रकार नसे. उलट किबुट्झमध्ये ज्ञान, विज्ञान, कला, नृत्य, नाट्य इत्यादींना हेतुतः उत्तेजन देण्यात येते. 'एक हात नांगरावर (किंवा बंदुकीवर) व दुसऱ्या हातात पुस्तक' अशी किबुट्झ सदस्याची प्रतिमा आहे. सर्जक आविष्कारांना वाट मोकळी ठेवून सामवायिक राहणी चालू ठेवण्याची अवघड किमया किबुट्झने करून दाखविली आहे. कदाचित् सर्वात महत्त्वाची गोष्ट ही आहे की धार्मिक वसाहती जगापासून तुटून राहात. बाह्य जगाशी संबंध न येता आपली विशिष्ट उपासनापद्धती व जीवनराहाटी निर्वेधपणे चालू ठेवावी एवढाच त्यांचा मर्यादित हेतू असे. स्पिरो यांनी म्हटल्याप्रमाणे किबुट्झ चळवळ परावर्तनशाली (withdrawing) नाही, ती आक्रमक (Militant) आहे, म्हणजेच तिला किबुट्झबाह्य जगापासून दूर राहावयाचे नाही, उलट जगावर आपल्या विचारसरणीचा प्रभाव पाडावयाचा आहे. म्हणूनच जगाशी फटकून न वागता त्याच्या व्यवहारात समरस होऊनच किबुट्झने आपला मार्ग आक्रमिला आहे. किबुट्झने राष्ट्रीय प्रपंचात भाग घेतला एवढेच नव्हे तर नवजात राष्ट्राच्या अठरा कारखान्यांचे नेतृत्वही केले. पण बाह्य जगाशी अशी सतत घसट होत असतानाही किबुट्झची आपल्या मार्गावरील निष्ठा शाबूत राहिली.

किबुट्झ हा 'चमत्कार' गणला जातो तो या अर्थाने. जगात आजपर्यंत जे कुणीही केलेले नाही ते किबुट्झने करून दाखविलेले आहे.

किबुट्झच्या आर्थिक रचनेचे मागे जे वर्णन केले आहे त्यावरून ध्यानात येईल की ज्यात आपण 'आर्थिक प्रलोभन' (इन्सेंटिव्) म्हणतो त्याचा किबुट्झमध्ये जवळ-जवळ संपूर्ण अभाव आहे. सर्वसाधारणपणे असे गृहीत धरले

अनुक्रमणिका

जाते की माणूस मुख्यतः स्वार्थप्रेरणेने काम करतो; जर अधिक धनलाभ होण्यासारखा असेल तरच तो अधिक काम करील किंवा अधिक कौशल्याचे काम करील. समाज आर्थिकदृष्टया गतिमान ठेवायचा असेल तर अशी प्रलोभने अस्तित्वात असलीच पाहिजेत असे समजले जाते. पण ही प्रलोभने असणे याचा अर्थ विषमता असणे असा आहे. समाजवादाचा अर्थ समता असा असेल तर त्यात प्रभावी आर्थिक प्रलोभने राहणार नाहीत हे स्पष्टच आहे. मग स्थितिशीलता, अकार्यक्षमता हेच समाजवादाचे परिणाम राहणार काय? म्हणजेच प्रगतीची किंमत देऊनच समता विकत घ्यावी लागणार काय? समाजवादी अर्थव्यवस्थेचा हा मध्यवर्ती प्रश्न आहे. आणि समाजवादी देशांचा आजपर्यंतचा इतिहास तरी असे सांगतो की आर्थिक प्रलोभने व त्यांमुळे येणारी काही किमान विषमता स्वीकारल्याशिवाय आर्थिक प्रगती करून घेणे शक्य नाही.

मात्र किबुट्झने या पेचातून सुटका करून घेतली आहे यात शंका नाही. जवळजवळ आदर्श स्वरूपाची समता आणि अत्यंत प्रवाही प्रगतिशाली जीवन यांचा त्यांनी समन्वय साधलेला आहे. काही विशिष्ट परिस्थितीत माणसे स्वार्थेतर प्रेरणांनी काम करू शकतात, एवढेच नव्हे तर उत्कृष्ट काम करू शकतात हे त्यांनी सिद्ध केले आहे. ही विशिष्ट परिस्थिती कोणती आणि ती कशी निर्माण होते हेच आता पाहावयाचे आहे.

कोणतेही मानवी घटित साध्यासुध्या कार्यकारणसंबंधाने स्पष्ट करणे अशक्य असते कारण त्यात अनेक हेतु, प्रेरणा व आकस्मिक घटक यांचे मिश्रण झालेले असते. किबुट्झबद्दलही असेच म्हणता येईल. तरीही त्यामागची प्रधान प्रेरणा कोणती आणि दुय्यम कोणत्या याचा अंदाज करता येतो आणि त्या अनुरोधाने किबुट्झच्या घडणीचे विश्लेषण करता येते.

धार्मिक समवायांना समाजसुधारणा घडवून आणणाऱ्या समवायांपेक्षा अधिक यश मिळाले आहे ह्याचा उल्लेख मागे आलेलाच आहे. समतेचे केवळ इहवादी ध्येय नजरेसमोर ठेवून ज्यांनी नव्या समाजरचनेचे प्रयोग केले ते एकोणिसाव्या शतकातील सर्व समूह अयशस्वी झाले. उलट ज्यांची ध्येयें ऐहिक नसून पारलौकिक होती ते साम्यवादी समूह तुलनेने अधिक यशस्वी ठरले. त्यातील काही तर शेकडो वर्षे जिवंत राहिले; काही अजूनही जिवंत आहेत. या सर्व समूहांचा आढावा घेऊन समारोप करताना मार्क हॉलोवे यांनी म्हटले आहे, "ज्यांचा साम्यवाद साध्यरूप होता ते अयशस्वी झाले; ज्यांचा साम्यवाद साधनरूप होता ते यशस्वी झाले." म्हणजे साम्यवादी समूहांच्या

चिवटपणाचे, यशस्वितेचे रहस्य ते धार्मिक आहेत की नाहीत यावर अवलंबून नसून त्यांचा साम्यवाद हा एक व्यावहारिक ध्येय म्हणून आचरिला जात होता की एखाद्या त्याहून वरच्या उद्दिष्टासाठी साधन म्हणून आचरिला जात होता यात आहे. किबुट्झ वसाहतींमध्ये धार्मिक वसाहतींचा एक छोटासा गट आहे पण बहुसंख्य गट केवळ धार्मिक नाहीत इतकेच नव्हे तर त्यातील काही धर्मविरोधीही आहेत. तरीसुद्धा किबुट्झ चळवळ ही सर्वसाधारणपणे यशस्वी ठरलेली चळवळ आहे. तेव्हा 'साध्यरूप साम्यवाद' या संकल्पनाभेदावरून किबुट्झच्या यशस्वितेवर काही प्रकाश पडतो का हे पाहूया.

किबुट्झ चळवळीच्या इतिहासावरून स्पष्टपणे ध्यानात येते की साम्यवाद प्रत्यक्षात आणणे हा त्यांचा मुख्य उद्देश नव्हता; मुख्य उद्देश नव्या ज्यू राष्ट्राची उभारणी करणे हा होता. आणि या अर्थाने त्यांचा साम्यवाद साध्यरूप नसून साधनरूप होता. अर्थात् साम्यवादी ध्येयवाद किबुट्झ संस्थापकांच्या मनात अजिबात नव्हता असे नाही. एकोणिसाव्या शतकातील समाजवादी विचार-प्रणालींचा परिणाम किबुट्झ संस्थापकांवर झालेलाच होता किबुट्झचे प्रारंभीचे बव्हंश प्रणेते रशिया व पोलंडसारखे पूर्वयुरोपीय देश येथे जन्माला आले होते आणि या देशांतून त्या काळी चाललेल्या सामाजिक विचारमंथनाचा त्यांच्यावरही संस्कार झाला होता. हे सर्व खरे असले तरी त्यांचे ध्येय कोणते म्हणून जर प्रश्न केला तर 'पॅलेस्टाइनच्या भूमीत नवे ज्यू राष्ट्र उदयास आणणे' याहून वेगळे उत्तर असणार नाही.

आणि हे ध्येय जरी 'धार्मिक' नसले तरी त्याची प्रेरणा धर्मासारखीच बलवत्तर होती. एकोणिसाव्या शतकात समाजवादासारखीच राष्ट्रवादाचीही प्रबळ लाट आलेली होती आणि ज्यूंचा राष्ट्रवाद मूलतः इतरांच्या राष्ट्रवादा-सारखाच असला तरी त्याचे एकूण स्वरूप इतरांच्या मानाने अधिक उग्र होते यात शंका नाही. मातृभूमीचे प्रेम हा सर्वच राष्ट्रवादाचा मूलाधार असतो हे खरे पण ज्यूंचे मातृभूमिप्रेम तिच्यापासून दुरावल्यामुळे की काय शतगुणित झालेले होते. ही ताटातूट सुमारे दोन हजार वर्षांची (नेमकेपणाने सांगायचे तर इ. स. ७० मध्ये रोमन लोकांनी पॅलेस्टाइन जिंकला तेव्हापासूनची) आहे आणि या सर्व कालखंडात देशोदेशी विखुरलेले ज्यू आपल्या 'पवित्र भूमी'ची आठवण करीत जगत होते. 'भूमि' या संकल्पनेचेच ज्यूंना विलक्षण आकर्षण होते कारण केवळ त्यांच्या 'पवित्र भूमी'वरूनच नव्हे तर एकूणच 'भूमी'वरून त्यांचा उच्छेद झालेला होता. ज्यूंनी ज्या ज्या देशात वस्ती केली त्यापैकी बहुतेक

देशांत त्यांना जमीन विकत घेण्याची बंदी होती. त्यामुळे राष्ट्रवादामध्ये भूमी-विषयी जी एक स्वप्नरंजनात्मक प्रीती असते तिचा प्रकर्षच ज्यूंच्या मनामध्ये झालेला होता. मातृभूमीला 'पुनरागमन' ('एक्झोडस', 'इनगॅदरिंग ऑफ दि एक्झाइल्स') होणार अशी भविष्यवाणी अनेक ज्यू प्रेषितांनी केलेली होती, व श्रद्धाळू ज्यू तिच्यावर शतकानुशतके विश्वास ठेवून जगत होते. देशोदेशींचे ज्यू एकमेकांना भेटल्यावर 'पुढच्या वर्षी जेरुसलेम' ('नेक्स्ट इयर इन जेरूसलेम') या शब्दांनी हजारो वर्षे एकमेकांना अभिवादन करीत होते. इस्रायल स्वतंत्र झाल्यावर जेव्हा इस्रायलच्या भूमीत प्रथम खनिज तेल सापडले तेव्हा त्याचा एक लहानसा थेंब पत्र्याच्या लहानश्या डबीत घालून आणि डबी गोफात अडकवून त्याचा ताईत ज्यू मुले आपल्या गळ्यात घालीत असत अशी हृद्य आठवण रशब्रुक–विल्यम्स यांनी दिलेली आहे,[५] स्वप्नरंजनात्मक भूमिप्रेमाचीच ही उदाहरणे आहेत. ज्यूंच्या राष्ट्रवादातला दुसरा महत्त्वाचा घटक म्हणजे धर्म आणि इतिहास यांची ज्यू परंपरेत पडलेली सांगड. ज्यूंचे धार्मिक ग्रंथ म्हणजे एका अर्थाने त्यांच्या बखरी आहेत आणि त्यांत ज्यू व त्यांचे आक्रमक यांच्या संघर्षाचा इतिहास आहे. "ज्यूंचा इतिहास वगळला तर ज्युडाइझममध्ये काही शिल्लक राहाणार नाही," असे बेन गुरियनने म्हटले आहे. ज्यूंच्या राष्ट्रवादातली तिसरी प्रमुख प्रेरणा म्हणजे वंशश्रेष्ठत्वाची तीव्र जाणीव. सर्वच राष्ट्रवादी विचारप्रणाली कमीअधिक प्रमाणात समाजाच्या अस्मितेचा उद्घोष करीत असतात, पण ज्यूंच्या बाबतीत तिची पाळेमुळे ऐतिहासिक आणि धार्मिक परंपरेत खोल गेलेली आहेत. आपण 'ईश्वराचे लाडके' ('चोझन पीपल') आहोत असे त्यांचा धर्म त्यांना सांगतो. इसाया या प्रेषिताने 'जगाला तुम्ही प्रकाश द्या' ('लाइट अन्टू द नेशन्स') असा आदेश त्यांना दिला होता आणि धर्म, विज्ञान, कला, क्रीडा, तत्वज्ञान इत्यादि क्षेत्रात ज्यूंनी नुसतीच भर घातलेली नसून अनेकदा इतिहासाला निर्णायक वळण देणारी भर घातलेली आहे हे ध्यानात घेतले म्हणजे ज्यूंचा हा स्वाभिमान रास्तही होता असे म्हणण्यावाचून गत्यंतर दिसत नाही. अशा रीतीने भूमिप्रेम, ऐतिहासिक परंपरेचा अभिमान, वंशश्रेष्ठत्वाची जाणीव या राष्ट्रवादाच्या मूलभूत घटकांनी ज्यूंचा राष्ट्रवाद विशेष रीतीने प्रभावित झालेला होता. किबुट्झची संस्थापना करणारी तरूण मुले हा वारसा घेऊन आली होती आणि राष्ट्रस्थापनेसाठी कोणताही स्वार्थत्याग करण्याची व कोणतीही संकटे सोसण्याची त्यांची तयारी होती.

अशा रीतीने किबुट्झचे संस्थापक हे प्रखर देशभक्त होते हे लक्षात घेतले म्हणजे त्यांच्या साम्यवादी राहणीचाही काही प्रमाणात उलगडा होऊ लागतो. क्रांतीची ज्योत धगधगती ठेवायची तर क्रांतीला वचनबद्ध असलेल्यांनी सारखे एकमेकात वावरले पाहिजे, एकमेकांच्या खांद्याला खांदा देऊन लढले पाहिजे, परस्परांविषयी बंधुभाव मनात बाळगला पाहिजे, स्वार्थप्रेरणा काबूत ठेवल्या पाहिजेत आणि सर्व निष्ठा क्रांतिकारक गटावर वाहिली पाहिजे. सर्वस्वाची मागणी करणारे ध्येय जेथे असते तेथे संकुचित स्वार्थाला अवकाश रहात नाही आणि ही स्वार्थप्रेरणा गौण झाली म्हणजे समवायस्वरूप राहणी-तला सर्वात मोठा अडसर नाहीसा होतो

ज्यूंचा विशिष्ट ध्येयवाद आणि सहकारी किंवा सामूहिक जीवनसरणी यांचा आणखीही एक संबंध ध्यानात घ्यावयास हवा. ज्यूंच्या राष्ट्रवादाच्या घडणीचा इतिहास इतर देशांच्या तुलनेने वेगळचा भौतिक परिस्थितीत घडून आला आहे. भारतासारख्या देशातील राष्ट्रवादी चळवळींना आपल्याच भूमीत आपली शक्ती वाढवून स्वातंत्र्य प्राप्त करून घ्यावयाचे होते; उलट ज्यूंना पॅलेस्टाइनमध्ये, म्हणजे एका नव्या आणि अपरिचित देशात जाऊन, स्वतंत्र राष्ट्र उभे करावयाचे होते. यात मुख्य गरज पॅलेस्टाइनमध्ये ज्यूंची संख्या वाढवीत जाणे ही होती. (आजही ती आहे. सबंध इस्त्रायलची लोकसंख्या सुमारे ३० लक्ष म्हणजे मुंबईपेक्षाही कमी आहे.) हे करण्यासाठी शेतजमिनीवर वसाहत करणे अटळ होते. पण त्याहून महत्त्वाची गोष्ट अशी होती की मजूर लावून भांडवलशाही पद्धतीची शेती करण्याचा पर्याय त्यांना उपलब्धच नव्हता. कारण स्वस्त मजुरीत काम करण्यास हजारो अरब मजूर तयार होते. त्यांच्या करवी शेती केली असती तर ज्यूंच्या संख्येहून अनेकपटींनी अरबांची संख्या वाढली असती. युरोपातून आलेल्या ज्यू तरुणांतील काहींनी मालक व इतरांनी मजूर होणे हेही शक्य नव्हते, म्हणून मजूर लावून केलेली खाजगी भांडवलशाही शेती हा पर्यायही उपलब्ध नव्हता. राहता राहिली कुटुंबशेती व सामुदायिक शेती. ज्यू तरुणांना शेतीचा अनुभव नव्हता. (जगातल्या एकूण ज्यू लोकसंख्ये-पैकी २–३ टक्केच लोक शेतीवर अवलंबून होते). ते सुशिक्षित मध्यमवर्गीय तरुण होते. त्यामुळे एकमेकांच्या सहकार्याशिवाय काहीही करणे त्यांना शक्य नव्हते. म्हणून पॅलेस्टाइनमधील ज्यू शेतीचा विकास सहकाराचा फार मोठा अंश असलेली कुटुंबशेती (मोशॅव्ह) व सामुदायिक शेती (किबुट्झ) या दोन ठळक मार्गांनी झाला.

अनुक्रमणिका

सामुदायिक शेती व सामूहिक राहणी अवश्य करणारे इतरही घटक पॅलेस्टाइनच्या भौतिक परिस्थितीत होते. घरांपासून हजारो मैल दूर राहणाऱ्या कोवळ्या तरुणांना एकमेकांचा सहवास हाच दिलासा होता. त्यातून मलेरिया-सारख्या जीवघेण्या रोगांच्या साथींशी त्यांना झगडावे लागे. अशा अवस्थेत शेतीची कामे पार पाडावयाची तर सर्वच श्रमशक्ति एकत्र रीत्या संघटित करण्याखेरीज उपाय नव्हता. जमीन नापीक आणि अपार कष्ट केल्यावरच फळ देणारी. शिवाय पैशाची सततची चणचण. काटकसरीने राहावयाचे तर एकत्रच राहिले पाहिजे. हे सर्व प्रश्न सामुदायिक संघटनेशिवाय सुटण्यासारखे नव्हते.

पण भौतिक परिस्थितीतला सर्वात निर्णायक घटक संरक्षणाच्या जरूरीचा म्हटला पाहिजे. पॅलेस्टाइनच्या सीमांवर मोक्याच्या ठिकाणी वसाहती स्थापून पॅलेस्टाइनच्या भूमीचे संरक्षण करणे हे ज्यू राष्ट्रवाद्यांचे वसाहतविषयक धोरण होते. आणि बहुतेक किबुट्झ अशा ठिकाणीच हेतुपूर्वक स्थापन करण्यात आले होते. या वसाहतींवर अरब लोक अचानक हल्ले चढवीत. त्यासाठी वसाहतींना पूर्णपणे स्वसंरक्षणक्षम आणि प्रतिकारक्षम असावे लागे. एकूण किबुट्झ म्हणजे एका अर्थाने रणांगणावरची छावणीच असे आणि लष्करी जीवन समूहजीवनाकडे झुकते याची साक्ष स्पार्टापासून आजतागायत इतिहासात अनेक ठिकाणी मिळण्यासारखी आहे.

एकूण भौतिक परिस्थितीचा विचार करता या राष्ट्रवादी वसाहतवाल्यांना अनेक प्रसंगी किबुट्झशिवाय पर्यायच नव्हता, दुसऱ्या कोणत्याही तत्त्वावर आपल्या जीवनाची उभारणी करणे शक्य नव्हते असाच निष्कर्ष काढावा लागतो. किंबहुना याचा निर्वाळा किबुट्झ चळवळीशी संबद्ध असलेल्या अनेकांनी दिला आहे. प्रारंभीच्या काळी वसाहतींबाबतचे नियोजन डॉ. रूपिन यांच्याकडे होते. १९२१ साली झिऑनिस्ट संघटनेच्या लंडन कचेरीला लिहिलेल्या पत्रात ते म्हणतात, "आम्हाला दोन गोष्टींतून एकीची निवड करायची होती: काही न करता स्वस्थ बसायचे. किंवा किबुट्झचा बिनखर्ची प्रयोग पुढे रेटायचा."[६] 'डेगानिया ए' ह्या पहिल्या किबुट्झचा संस्थापक जोसेफ बराट्झ आपल्या आत्मकथेत म्हणतो, "ह्या नव्या देशातल्या कठीण परिस्थितीत कोणीही माणूस किंवा कुटुंब एकाकी जीवन जगू शकला नसता हे आम्हांला ठाऊक होते. आणि म्हणूनच आम्हाला एकमेकांची सततची मदत हवी होती. आम्ही एकत्रपणे काम केले तरच अधिक उत्पादन करू शकू हेही आमच्या ध्यानात आले.[७]" मरे वेनगार्टन ह्या एका किबुट्झचे चिटणीस असलेल्या गृहस्थानी

"किबुट्झमधील जीवन" ह्या पुस्तकात म्हटले आहे, "झिऑनवादी वसाहतीकरण्याच्या व्यावहारिक गरजांच्या दृष्टीने पाहिले तर किबुट्झ हा एकमेव संघटनाप्रकार यशस्वी ठरण्यासारखा होता.[८]" सर्वांत महत्त्वाचा निर्वाळा 'डेगानिया बी' या दुसऱ्या किबुट्झचे एक संस्थापक कादिश लुझ यांनी दिलेला आहे : "त्या काळी मी किबुट्झचीच निवड का केली हा प्रश्न मी माझा मलाच विचारला तर असे उत्तर मिळते की मी जगाची सुधारणा करायला निघालो होतो किंवा समाजवादी होतो म्हणून असे झाले नाही. मुख्य कारण म्हणजे मी झिऑनवादी होतो आणि झिऑनवादी ध्येय मला इस्रायलच्या भूमित साकार करावयाचे होते."[९] पॅलेस्टाइनमधील तत्कालीन परिस्थितीत किबुट्झसारखीच संघटना कशी स्वाभाविक होती याचा अप्रत्यक्ष पडताळा स्पिरो यांनीच या ग्रंथात दिलेल्या एका उदाहरणावरून येतो — किर्यात येदिदिमची, म्हणजे प्रस्तुत ग्रंथात वर्णिलेल्या किबुट्झची जेव्हा स्थापना झाली तेव्हा त्यांच्या संस्थापकांना इतर किबुट्झ अस्तित्वात आहेत हेही माहीत नव्हते !

ज्या प्रकारच्या माणसांनी किबुट्झ निर्माण केला त्याच्याविषयीही थोडेसे लिहिले पाहिजे. रशिया व पूर्व युरोपमधून आलेली ही ज्यू मुले (मुलगे आणि मुली) बहुधा विशीच्या आसपासची असत. त्यांचे शिक्षण चांगले झालेले असे. इन्फील्डने फार पूर्वी केलेल्या एका पाहणीप्रमाणे त्यांतील सुमारे ५७ टक्के मुलांचे उच्च शालेय किंवा महाविद्यालयीन शिक्षण पुरे झालेले होते. पण याहून महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे अगदी प्रारंभीचा काळ सोडला तर किबुट्झमध्ये प्रवेश करण्यापूर्वी इच्छुकाला विशेष शिक्षण घ्यावे लागे. युरोपातील निरनिराळ्या झिऑनवादी स्वयंसेवक संघटना वयाच्या आठव्या वर्षापासून मुलांना राष्ट्रवाद, ज्यूधर्म व समाजवाद यांचे धडे देत. विशेषतः किबुट्झप्रमाणेच सामवायिक पद्धतीने एकत्र कसे राहायचे याचे शिक्षण त्यांना देण्यात येत असे. याशिवाय पॅलेस्टाइनमधील प्रत्यक्ष परिस्थिती ज्यात कृत्रिमपणे निर्माण केलेली आहे अशा वस्त्या तयार करून तेथे तेथे त्यांना शेतीचे व इतर शिक्षण देण्यात येई. हे शिक्षण सुमारे एक वर्षाचे असे. पण ब्रिटिश विश्वस्तांनी पॅलेस्टाइनमध्ये देशांतर करणारांवर बंदी घातल्यावर अनेक इच्छुकांना जास्त काळ आपापल्या देशातच खोळंबावे लागले व त्यामुळे त्यांना हे पूर्व शिक्षणही अधिक —काळ कधीकधी ५–६ वर्षसुद्धा—मिळाले. शिवाय ह्या इच्छुकांना पॅलेस्टाइनमध्ये आल्यावरही उमेदवार म्हणून एखाद्या किबुट्झमध्ये काम करावे लागे. इतके करूनही किबुट्झ मध्ये प्रवेश आपोआप मिळत नसे. जुन्या किबुट्झसदस्यांनी

निवड केली तरच नवा इच्छुक सदस्य होऊ शकतो. आजही किबुट्झमध्ये जन्मलेल्या व वाढलेल्या मुलांना सुद्धा आपोआप सदस्यत्व मिळत नाही; त्यांची निवड व्हावी लागते.

तरीही सामवायिक जीवन सुसूत्रपणे व प्रगतिशाली रीतीने पार पडण्यास एवढीच सामग्री पुरेशी असते असे दिसत नाही. या लोकविलक्षण प्रकारच्या जीवनरहाटीस सातत्य लाभावयाचे तर आणखीही काही विशिष्ट प्रकारच्या यंत्रणा उभ्या कराव्या लागतात असे किबुट्झच्या त्याचप्रमाणे इतर अनेक समवायांच्या इतिहासावरून दिसून येते.

— अपूर्ण

संदर्भ टीपा

१. किबुट्झ शेतीविषयक माहितीसाठी, Eliyahu Kanovsky, *The Economy of the Israeli Kibbutz*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1966, आणि इस्रायलच्या शेतीसाठी, Raanan Weitz and Avshalom Rokach, *Agricultural Development : Planning and Implementation (Israel Case Study)*, D. Reide Publishing Company, Dordrecht – Halland, 1968 ही पुस्तके पहावी.

२. Henrik F. Infield, *Co-operative Living in Palestine*, Kegan Paul Trench, Trubner and Co., London, 1946. pp. 35–37.

३. *Encyclopaedia of Zionism and Israel*, Mc-Grow Hill, New York, 1971.

४. अमेरिका खंडातील साम्यवादी वसाहतींच्या माहितीसाठी पुढील ग्रंथांचा उपयोग केला आहे. S. H. Noyes, *History of American Socialisms* (First published J. B. Lippincott, 1870), Dover Publications, New York, 1966; Charles Nordhoff, *The Communistic Societies of the United States*, (First published Harper & Brothers, 1874), Dover Publications,

New York, 1966; Charles Gide, *Communist and Co-operative Colonies*, George Harrap and Co., London, 1930; Mark Holloway, *Heavens on Earth*, Turnstile Press, London 1951; Henrik F. Infield, *Co-operative Communities at work*, London, 1947; Albert Fried (Ed.), *Socialism in America : A Documentary History*, Doubleday & Co., New York, 1970.

५. L. F. Rushbrook-Williams, *The State of Israel*, Faber and Faber, 1957, ज्यू राष्ट्रवादासाठी Hugh Trevor-Roper, *Jewish and other Nationalisms*, Weidenfield and Nicolson, London, 1962; David Ben-Gurion, *Recollections* (ed. Thomas R Bransten), London, 1970; Norman Bentwich, *The Jews in Our Time*, Penguin, 1960 ही पुस्तके पहावी.

६. Haim Darin Drabkin, *The other Society*, Victor Gollaniz, London, 1962, p. 66

७. Joseph Baratz, *A Village by the Jordan*, The Harvill Press, London. 1954, p. 44.

८. Murray Weingarten, *Life in a Kibbutz*, The Reconstructionist Press, New York, 1955, p. 13.

९. Harry Viteles, *A History of the Co-operative Movement in Israel*, Valentine-Mitchell, London (Book Two), 1967, p. 6.

प्रा. राजेंद्र बीडकर

कलाव्यापारातील स्वातंत्र्यसमस्या : एक मागोवा

अमूर्त वस्तूची नेमकी व्याख्या करणे कठिण असते. मूर्त वस्तूचा ठसा पंचेंद्रियांच्या साहाय्याने मनावर ठराविक व कायम उमटविला जातो. अमूर्तासंबंधी असे घडत नाही. 'कमळ' या शब्दाचा उच्चार करताच एक निश्चित अर्थाकृतिबंध मनात कोरला जातो; तशी 'ख-पुष्प' या शब्दोच्चाराने प्रत्येकाच्या मनात ख-पुष्पाची संकल्पना उभी राहिली तरी निश्चित आकृती उठत नाही. ज्याने जे फूल पाहिले असेल अथवा ज्याला जे फूल आवडत असेल तसा सामान्यतः आकारसंच ज्याच्या त्याच्या कल्पनेप्रमाणे-प्रत्येकाच्या मनात कोरला जाणार. तो एकमेकापासून भिन्न व अनिश्चयात्मक असणार.

स्वातंत्र्य ही वस्तु-संकल्पनाही abstract-अमूर्त आहे. हा शब्द उच्चारताच एक ढोबळ अर्थ आपल्यापुढे उभा राहतो. अलीकडे देश, भाषा, समाज, व्यक्ती, उच्चार, आचार, कला, नीती, इत्यादी अनेक संदर्भात अनेक पद्धतींनी हा शब्द इतक्यावेळा वापरला जात आहे, की त्याच्या अर्थाच्या कित्येक परस्परविरोधी छटा आपल्या कल्पना-चक्षूपुढे उभ्या राहतात. त्यामुळे या अर्थसंदर्भात वैचारिक गोंधळ निर्माण झाला आहे. प्रत्येक उच्चाराच्या संदर्भात त्याच्या अर्थाची निश्चयात्मक जाण झाल्याचे जाणवते. त्यावेळी आपली कल्पकता त्या अर्थाच्या टोकापर्यंत धाव घेते. पण त्या पलीकडेही काहीतरी असते. त्याचा विचार आपले मन फारसा करीतच नाही. एखादा पक्षी पिंजऱ्यातून काढल्याबरोबर आपण म्हणतो, तो स्वतंत्र झाला. पण खरोखरच तो स्वतंत्र होतो का ? बंधमुक्त झाला तरी त्याचे मन भांबावलेले असते. पंख जड झालेले असतात. झेप घेण्याची कुवत नसते. स्वसामर्थ्याचा आत्मविश्वास त्याला वाटत नसतो, आणि या सर्व गोष्टींचा अभाव असला,

अनुक्रमणिका

तरी त्याचे स्वातंत्र्य संपूर्ण असते काय ? १९४७ साली भारत स्वतंत्र झाला याचा अर्थ आर्थिक, शस्त्रास्त्र, अन्नधान्य आदी सर्व बाबतीत स्वतंत्र झाला असा होतो काय ?

तीच गोष्ट वाङमयासंबंधीची. या शतकात राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची जी जागतिक स्वरुपाची लाट उसळली तिचा परिणाम साहित्यावरही झालेला दिसतो. यापूर्वी कला–स्वातंत्र्यासंबंधी इतक्या सातत्याने विचार झाला असे दिसत नाही. साहित्यप्रांतात कला, कलावंत आणि कलाकृती या तिहींच्या संदर्भात आज स्वातंत्र्य शब्द उपयोजिला जात आहे. त्यापाठीमागचा सूर बराचसा तक्रारीचा असतो. ही तक्रार फार जुनी आहे. ‘ निरंकुशः कवयः ’ या सूक्तापासून ––

‘ अशी असावी कविता, फिरून ‘ तशी नसावी कविता ’ म्हणून
सांगावया कोण तुम्ही कवीला आहात मोठे ? पुसतो तुम्हाला ! ’

या वचनापर्यंत प्रत्येक कलावंताने आपले स्वातंत्र्य अबाधित असल्याचे आवर्जून सांगितले आहे; आजही सांगत आहे. कवीला जे लिहावयाचे आहे ते तो लिहीतच असतो. मग भवभूतीप्रमाणे वाचक मिळो न मिळो, शि. म. परांजप्यांप्रमाणे त्यावर बंदी येवो की सोल्झेनित्सिनप्रमाणे हद्दपारी घडो ! प्रस्थापिताविरुद्ध युक्तिप्रयुक्तीने बेधडक हल्ले करून जीर्ण कल्पनांचे कोटकिल्ले उध्वस्त करण्याचे धाष्टर्य प्रत्येक अभिजात कलावंतात असतेच असते. मग तक्रार कशाची ? त्याला कलेचे पारतंत्र्य जाणवते ते कोणत्या संदर्भात ? माझ्या मते ही तक्रार श्रेष्ठ कलावंताची नसते. ज्यांचे मन कमकुवत असते, जे प्रस्थापिताविरुद्ध काही मांडायला भितात, आणि मांडले तरी जनतेची प्रतिक्रिया काय होईल अशी चिंता सतत ज्यांना लागते, सामाजिक नीतिसंकेतांचे जोखड ज्यांच्या मनावर आरूढ झालेले असते किंबहुना ते स्वतःच त्या संकेतांना जपणारे, प्रच्छन्न परंपरावादी व गतानुगतिक असतात, प्रतिभेचा ज्यांच्या ठिकाणी अभाव असतो किंवा जे कलेला बाजारी रूप देऊ इच्छितात अशा कलावंतास वाङमयीन पारतंत्र्याची अधिक खंत वाटत असते.

अलीकडे वास्तवता– अतिवास्तववादी ‘ नव ’ पदवीधारक लेखकांना या स्वातंत्र्याची अधिक आस्था असल्याचे जाणवते. पूर्वी फक्त कलावंताच्या स्वातंत्र्याचा प्रश्न होता. आता कला–कलावन्त आणि कलाकृती या तिहींचे वेगवेगळे स्वातंत्र्य या चर्चकांना अभिप्रेत असावे असे दिसते. कलाव्यवहारातील स्वातंत्र्य याचा अर्थ ‘ संपूर्ण स्वातंत्र्य ’ असा जो गृहीत धरला जातो तोच मुळी चुकीचा

आहे. स्वातंत्र्य हा शब्द देशकालपरिस्थितीच्या संदर्भात प्रत्येक ठिकाणी भिन्न भिन्न पद्धतीने वापरला जातो. म्हणून कला–कलाकार–कलाकृती या तिहींच्या संकल्पना अेकच असत नाहीत– असणार नाहीत.

कलावन्ताला कोणते स्वातंत्र्य हवे असते ? त्याचे स्वतःचे, की कलेचे, की कलाकृतीचे ? –की या सर्वांचे ? कला स्वतंत्र असावी, ती कोणाची बटिक असू नये हे म्हणणे एका विवक्षित अर्थापर्यंत खरे असते. कलाव्यवहारातील लेखकाचे स्वातंत्र्य सार्वभौम असत नाही. तसे असते तर अमेरिकादी पाश्चात्य राष्ट्रांतील आज सर्जित होणारे साहित्य आणि त्यातील प्रश्न आणि भारतीय साहित्य आणि तदंतर्गत प्रश्न यांत तफावत राहिली नसती. अनुभव-प्रगटीकरणाचे त्यांचे स्वातंत्र्य भारतीयांना त्याच कालात उपभोगता येत नाही. व्यक्तिस्वातंत्र्याचा जो जो प्रगत अवलंब पाश्चात्यात अधिकाधिक प्रमाणात होत आहे तो तो त्याचे पडसाद त्यांच्या वाङमयात त्वरित आणि गडद. आणि आपल्या वाङमयात बऱ्याच कालान्तराने व तेही बऱ्याच प्रमाणात पुसट असे उमटत असल्याचे दिसते. 'निरंकुशः कवयः' हे जर खरे व ते आपण मानीत आलो, त्या अर्थी जीवनातील नवे नवे प्रश्न आपल्या साहित्यात का प्रकट होऊ नयेत? बरे ते प्रश्न केवळ पाश्चात्यांनाच जाणवतात नि आपल्याला मुळीच नाही असेही नाही. एखादा नवा अनुभव त्यांनी उत्कटपणे प्रथम घेतला असला तरी आपल्या प्रतिभाबळाने व पुनःप्रत्ययद्वारे तितक्याच उत्कटतेने आपल्यालाही घेता यायला काय हरकत आहे ? रवी जे पाहू शकत नाही, ते कवी पहातो, हे प्रमाण असताना, आज सर्व जग जवळ आले असताना आणि 'प्रतिभा नवनवोन्मेषशालिनी प्रज्ञा' किंवा 'अपूर्ववस्तुनिर्माणक्षमा प्रज्ञाप्रतिभा' अशी देणगी लाभलेले शब्दसृष्टीचे कर्ते असे अनेक ब्रह्मदेव आमच्याकडे असताना, 'स्वातंत्र्य स्वातंत्र्य' असा आक्रोश करीत आमचे कलावंत पाश्चात्य कलांचे अंधानुकरण करून त्यांची वाङमयीन गुलामगिरी का बरे पत्करीत आहेत ? अशा प्रसंगी त्यांचा स्वातंत्र्य-हेतू कुठे लुप्त होतो ? कला–कलाकार आणि कलानिर्मिती यांना स्वातंत्र्य नसते तर धार्मिकच नव्हे, तर सांस्कृतिक, राष्ट्रीय, सामाजिक नीतिमूल्यांना धक्का देणारे व नवनवीन वैज्ञानिक शोधांना सामोरे जाणारे जे वाङमय कोणाच्याही टीकेची मुलाहिजा न ठेवता वाढत्या प्रमाणात आज प्रसृत होत आहे, तसे ते निर्माण होतेच ना. असे जीवनाला सामोरे जाणारे असूनही काही समस्या कलामाध्यमाला स्पर्शू शकत नाहीत. त्या जाणवल्या तरी कलाबाह्य राहतात. कारण समाजाची, त्याच्या प्रस्थापित संकेताची, नीतिमूल्याची बांधिलकी

स्वतंत्रवृत्तीच्या कलाकारालाही कळत न कळत मानावीच लागते. शिवाय हे स्वातंत्र्य विचारात घेताना लेखकाचा पिंड, त्याच्या मनाची ठेवण व संस्कार यांचाही विचार अभिप्रेत असतो. गडकऱ्यांना नोरा निर्माण करता येणार नाही नि इब्सेनला सिंधू घडवता येणार नाही. कलाव्यापारात स्वातंत्र्य घेऊ इच्छिणाऱ्याला असे आत्यंतिक स्वातंत्र्य– (धर्मान्तरगत ज्याला मोक्ष, मुक्ती म्हणतात)– घेता येते काय ? माझ्या मते हे स्वातंत्र्य कवीच्या वृत्तीनुरूप आणि त्याने स्वीकारलेल्या कलाप्रकारानुरूप, त्याला मुरड देऊनच कलावंताला स्वीकारावे लागते. केशवसुतांची वृत्ती कवीची. कादंबरीलेखकाचे स्वातंत्र्य त्यांना घेता येईलच असे नाही. किंवा वा. म. जोशी यांनी 'इंदू काळे सरला भोळे' कादंबरी लिहिली. तिचा आकृतिबंध पत्रात्मक. तो स्वीकारल्यावर तो बदलण्याचे स्वातंत्र्य त्यांना घेता येत नाही. केशवसुत किंवा गडकरी यांच्या मनात राष्ट्रभक्ती नव्हती असे नाही. पण ती त्यांनी आपल्या कलेतून व्यक्त केली नाही. याचे कारण तत्कालीन ब्रिटिशांच्या राजकारणाचे त्यांच्या मनावर पडलेले दडपणच होय. या दृष्टीने कलावंताचा व्यवहार मुक्त असू शकत नाही.

म्हणजेच कलेचे स्वातंत्र्य सर्वंकष, सर्वांगीण, सार्वभौम, अंतिम असू शकत नाही. ते कलासत्ताक असते. कलाकाराने कलाविनिमयासाठी जो मार्ग, जी दिशा स्वीकारली त्याच कलान्तर्गत दिशेने– मार्गाने, त्या कलेच्या मर्यादेत अधिकाधिक पुढे जाण्याचे किंवा तेथेच थांबण्याचे, फार झाले तर मागे वळण्याचे एवढेच स्वातंत्र्य त्याला असते. कला आणि आपले स्वतंत्र अनुभवविश्व किंवा कलात्म–व्यक्तित्व कलाकृतीच्या माध्यमातून कलावंताला परिवर्तित करता येत नसेल तर ती स्वतंत्र कलाकृती ठरत नाही. तिची कलासत्तात्मताही तेथे शबलित होते. म्हणजेच कलेचे व कलाकृतीचे स्वातंत्र्य कलावंताच्या स्वातंत्र्यावर अवलंबून असते.

स्वतंत्र कलाकृती असे जेव्हा संबोधले जाते, तेव्हा तिचा स्वतःचा आकृतिबंध खास वेगळा असतो. एक प्रकारची स्वयंपूर्णता, स्वयंभूत्व, कलासत्तात्मता तिच्या ठिकाणी असते. शाकुंतल, हॅम्लेट या स्वतंत्र कृती आहेत काय ? होय. कथानक व प्रमुख पात्रे त्यात उसनी असतील. पण येथे जी कथा–पात्रे स्वीकारली, त्यांना रंग–रूप प्राप्त होते. स्वतःचे स्वतंत्र, जिवंत व्यक्तिमत्त्व लाभते. त्यातील कथेने जी गती घेतली, तिचे आवर्त पूर्ण होते. मग ती कथा कुणावर अवलंबित रहात नाही– वाटत नाही. तिला कुठे ठिगळ, जोड वा टेकू देण्याचेही कारण पडत नाही. ती स्वतंत्र म्हणजे कोणत्याही तंत्राची गुलाम रहात नाही.

अनुक्रमणिका

कलाकाराने जे जे अनुभवले ते सर्व जसेच्या तसे मांडण्याचे तरी त्याला पूर्ण स्वातंत्र्य घेता येते काय? वस्तुतः असे स्वातंत्र्य त्याला दिलेलेच असते. आपल्या अनुभूतीशी इमान राखून त्याने कलाकृती घडवावी. पण अनुभूती अनुभूती असे आपण जिला संबोधतो, ती अनुभवलेली आणि कलेत प्रकट झालेली– दोन्ही एकच असतात काय? कलावंताने अनुभविलेले सर्व अनुभव त्याला कलेत व्यक्त करता येत नाहीत. कलाकाराने जी कला आणि तिचा जो आकृतिबंध निवडला त्याला अनुरूप असणारे सर्व अनुभव देखील त्याला त्या कलाचित्रात अंकिता येत नाहीत. जे अनुभव व्यक्त करावयाचे ते निवडून, जसेच्या तसे व जेवढेच्या तेवढेच कलेत व्यक्त करावयाचे ठरवूनही ते अनुभव त्याला प्रगट करणे दुरापास्त ठरते. कलाकृतीत परिवर्तित होत असताना त्या अनुभूती अनेकदा संकुचित बनतात, कधी प्रसरण पावतात. कधी मूळचे अनुभव बदलून त्याऐवजी दुसरेच पर्यायी स्वीकारावे लागतात. हे स्वातंत्र्य कलाकाराला असूनही नियोजित अनुभूतींचा ठसा जसाच्या तसा त्याला कलेत छापता येत नाही. अशा वेळी कलाकृतीच्या साच्यात पडणाऱ्या अनुभूती सच्च्या आहेत किंवा नाही हे जागरूकपणे पाहणे एवढेच कलावन्ताच्या हातात राहते.

स्वातंत्र्यासंबंधी सर्वसामान्य व्यक्तीच्या मनात आज मुक्त किंवा स्वैर आणि विकृत कल्पना निर्माण झाल्या आहेत. भारताला स्वातंत्र्य मिळाले म्हणताच कोणत्याशा गावी एक तरुण हातात नंगी तलवार घेऊन भर रस्त्याने फिरवीत निघाला म्हणे. पुढे त्याचे काय झाले कोणास ठाऊक! पण अशाच अतिरिक्त कल्पना आजच्या लेखकाच्या मनात निर्माण झाल्या आहेत असे जाणवते. लेखनस्वातंत्र्याचा वरचेवर उद्घोष आणि उदो उदो होत असून आणि आजचा लेखक लेखनस्वातंत्र्याला अधिकाधिक जपणारा–जागणारा असूनही उत्कृष्ट वाङमयनिर्मिती का होत नाही? राष्ट्राच्या स्वातंत्र्याच्या काळात उत्कृष्ट वाङमयनिर्मिती होते असे काहींचे मत आहे. राष्ट्रीय स्वातंत्र्य आणि वाङमयीन कला–स्वातंत्र्य यांचा खरोखर अन्योन्य संबंध असतो काय? यादव–काळात जशी वाङमय–निर्मिती झाली तशी नामदेव ते तुकारामापर्यंतच्या परतंत्रकाळातही ती झाली. लो. टिळक, खाडिलकर, सावरकर, परांजपे, गडकरी यांच्यापेक्षा आताच्या लेखकाला अधिक स्वातंत्र्य आहे. परिस्थितीही अधिक अनुकूल आहे. उपरिनिर्दिष्ट लेखक जे अनुभव व विचार प्रगट करू शकत नव्हते ते अधिक मोकळेपणाने प्रगट करण्याचे विषय– आशयाचेही त्यांना पूर्ण स्वातंत्र्य आहे. तरीही सकस, रसरशीत, ऊर्जस्वल वाङमय का निर्माण होत नाही? कलास्वातंत्र्याच्या नावाखाली आज भोगलालसेने लडबडलेले

अनुभव मांडण्याची चढाओढ चालू आहे. विज्ञान, औद्योगीकरण व अन्य आधुनिक समस्या इत्यादींमुळे जगाचा– व मूल्यांचा चेहरा–मोहरा पालटला असताना असे अनुभवचित्रण स्वाभाविकच म्हटले पाहिजे. पण ज्याला वाङ्मय–स्वातंत्र्याची खरी चाड असते अशा कलावंताची मानवतेवर प्रखर श्रद्धा आणि निष्ठा असते. समाज अधःपाताकडे झुकत असेल तर त्याचे चित्रण अपरिहार्य ठरते. पण त्यापाठीमागील मानवतेचे प्रतिष्ठान अढळ असले पाहिजे. स्वातंत्र्याच्या नावाखाली आजचे वाङ्मय ही प्रतिष्ठा सांभाळते काय हा मुख्य प्रश्न आहे. हे अधिष्ठान वसूच्या सिंहासनाप्रमाणे हळू हळू पृथ्वीच्या पोटात गडप होऊ लागले आहे. मानवताविरहित स्वातंत्र्य हे स्वातंत्र्य होऊ शकते काय हा प्रश्न आजच्या स्वातंत्र्येच्छू कलाकारांनी स्वतःला विचारला पाहिजे. वासना–विकार चाळविणारे विकृत वाङ्मय निर्माण करण्याचा परवाना मिळवणे म्हणजे कलास्वातंत्र्य मानावयाचे काय ?

लेखनकृतीतील स्वातंत्र्य म्हणजे लेखकाने जे अनुभव घेतले असतील ते तितक्याच उत्कटपणे 'वाङ्मयीन पातळीवर' व्यक्त करण्याचे त्याचे स्वातंत्र्य. पण त्याच्या स्वातंत्र्यामुळे रसग्रहणाला बाधा येत असेल तर ? लेखकाचे स्वातंत्र्य याचा अर्थ लेखकाला अभिप्रेत असलेला हवा तो विषय हव्या तशा आशयातून अभिव्यक्त करण्याचे स्वातंत्र्य असा घेतला जातो. परंतु त्यातून स्वतंत्र कलाकृतीची घडण होईलच असे सांगता येत नाही. स्वातंत्र्य म्हणजे विकास, प्रगती, सर्वंकष उन्नती. अशा विकसित– उदात्त मनाने अनुभव व्यक्त करता येणे स्वतंत्र कलाकृतीला अनुरूप ठरते. जेथे विकसनशीलता नसते तेथे स्वातंत्र्य टिकत नसते. प्रगत अनुभव घेण्याची लेखकमनाची अवस्था त्याच्या विकसनशील मनाचे द्योतक ठरते. ही उन्नत अवस्था अधिकात अधिक टिकवणे म्हणजे लेखकाचे स्वातंत्र्य जपणे. स्वातंत्र्यपूर्वकालात टवटवीत जिवंत कलाकृती निर्माण झाल्याचे आढळते. क्रांतिकाळात सर्वत्रच अशा श्रेष्ठ वाङ्मयकृती निर्माण झाल्याचे बहुशः दिसून येते. याचे कारण कलावंताच्या संवेदनशील मनात तीव्र अनुभूतींचे सतत आंदोलन होत राहते. दडपलेल्या जाणिवांचे विस्फोट होत राहावेत अशी परिस्थिती या काळात असते. समाजमन कोणत्या ना कोणत्या कारणाने ढवळलेले असते. गुलामगिरीची चीड, स्वातंत्र्याची चाड, अन्याय, छळ इत्यादींमुळे समाजात अस्थैर्य, अविश्वास, भीती व जगण्याची दुर्दम्य ओढ निर्माण होते. कधी कधी याच्या उलटही परिस्थिती राहते. स्वातंत्र्यामुळे सर्वत्र आबाद असते. तेजस्वी, स्फूर्तिदायी पराक्रम, प्रेरणादायी, प्रगती, सर्जनशील संपन्नता इत्यादींमुळे एक संजीवक, चैतन्यदायी समाजमन

अनुक्रमणिका

बनते. त्याचे साद पडसाद संवेदनशील कविमनावर सतत पडत असतात. अशा घटनांमुळे त्याच्या तरल भावना अधिक ऊर्जान्वित, शक्तिमान बनतात. त्याच्या अंतरंगात प्रचंड खळबळ माजते. त्याच्या अंतर्यामी जेव्हा अशी क्रांती घडते तेव्हाच श्रेष्ठ कलाकृती जन्म घेते. क्रांतिकारी भावनांची तीव्रता असेल तर कलेतील भावना संपूर्ण समाजाच्या– राष्ट्राच्या किंबहुना मानवतेच्या असतात. त्या क्षीण असतील तर वैयक्तिक पातळीवर प्रगट होतील. असे साहित्य त्या व्यक्तीचे, समाजाचे– राष्ट्राचे समाधान ठरते. तृप्ती असते. प्रत्यक्षात देशाला स्वातंत्र्य असूनही 'मांडलिक' अनुभूती स्वतंत्र वाङमयनिर्मिती करू शकत नाही म्हणून देश स्वतंत्र असो की परतंत्र, धर्मादी कारणांमुळे समष्टि–मनातील भावना जेव्हा कविमनात क्रांतिस्वरूप धारण करतात, तेव्हाच कवीला काव्यप्रेरणा होते व वाङमयनिर्मिती घडते. यावरून देश, समाज इत्यादी अन्य स्वातंत्र्यापेक्षा वाङमयीन स्वातंत्र्य हे भिन्न असते असे दिसून येईल. अनुभव जोपर्यंत परभृत, अनुकरणजन्य किंवा मांडलिक असतात तोपर्यंत कला–कलावंत आणि त्याची कृती स्वतंत्र ठरत नाहीत. थोडक्यात खदखदणारे अनुभव प्रांजळपणे वाङमयीन पातळीवर मूर्त होऊन वाचकाला जाणविले जातात तेव्हाच कलाव्यवहारातील स्वातंत्र्य आविर्भूत होते असे मला वाटते.

येथे समष्टिभावनेचा जरा खुलासा केला पाहिजे. लेखक जेव्हा अनुभव घेतो, तेव्हा तो व्यक्तिगत असतो असे आपणास वाटत असले व तसे आपण म्हणत असलो तरी तो बराचसा सामूहिक स्वरूपाचा असतो किंबहुना सामूहिक अनुभूतीशिवाय लेखकाच्या वैयक्तिक अनुभूतीच्या तारा छेडल्याच जात नाहीत. आज स्त्री–पुरुषसंबंधी मुक्त वाङमयनिर्मिती होत आहे. कारण तो अनुभव आज व्यापक, सामुहिक बनत चालला आहे. खाडिलकर, परांजपे, गडकरी यांच्या काळात तो का निर्माण झाला नाही ? किंवा त्या काळातील स्वातंत्र्योर्मी आजच्या वाङमयात का आढळत नाही ? खजुराहोचे शिल्प जेव्हा निर्माण झाले ते तेव्हाच्या समष्टिभावनेचे प्रतीकच होय. पण कधी कधी एखादा कलाकार एखादा व्यक्तिगत अनुभव मांडतो. पण तो इतका सशक्त असतो, की साऱ्या मानवजातीचा बनतो. उदा. The old man and sea.

कला–कलावंत– कलाकृती यांचे स्वातंत्र्य या गोष्टी अत्यंत महत्त्वाच्या व फार उपयुक्त आहेत ही गोष्ट खरी, पण एकाच्या स्वातंत्र्याने दुसऱ्या स्वातंत्र्याला छेद जाता कामा नये ही गोष्ट क्षणभरही विसरता कामा नये.

पण अशी दक्षता घेतली जात नाही. प्रत्येक व्यक्तीला सर्वंकष स्वातंत्र्य हवे असते. पण समाज, राष्ट्र यांच्या स्वातंत्र्यापुढे व्यक्तिस्वातंत्र्याला शबलित व्हावे लागते. आज मानवतेच्या–जागतिक–स्वातंत्र्याला राष्ट्रीय स्वातंत्र्य मारक ठरत असल्याचे दिसून येते. तीच गोष्ट कला–कलाकार–कलाकृतीच्या स्वातंत्र्या-संबंधीची ! या तिन्ही स्वातंत्र्याचे प्रश्न वेगवेगळे निर्माण करून या स्वातंत्र्याच्या पुरस्कर्त्यांनी आपल्या मार्गात निष्कारण धोंडे पसरून ठेवले आहेत असे मला वाटते. कलावंताला अभिप्रेत असलेले स्वातंत्र्य या त्रिपुटींनी युक्त असेल तर प्रश्न नाही. पण 'स्वातंत्र्य' शब्दाने झपाटलेल्या व प्रत्येक कलेतील प्रत्येक घटकात स्वातंत्र्य शोधणाऱ्यांना ही गोष्ट पटतेसे दिसत नाही. पटवून घेण्याच्या मनःस्थितीतही तो नाही. प्रत्यक्ष रामचंद्राने स्वतःच्या गळ्यातून काढून दिलेल्या रत्नमालेतील प्रत्येक रत्न चावून त्यात राम नाही म्हणून फेकून देणाऱ्या हनुमानासारखी त्याची हास्यास्पद अवस्था झाली आहे. संयम ही स्वातंत्र्य–नाण्याची दुसरी बाजू असते. ही बाजू जोपर्यंत या संदर्भात लक्षात घेतली जात नाही तोपर्यंत स्वातंत्र्य या संकल्पनेतील वैचारिक गोंधळ संपुष्टात येणार नाही आणि त्याचा अर्थही नीटसा आकळणार नाही.

◆ ◆ ◆ ◆

साभार स्वीकार :

१. नवी घटना दुरुस्ती : अन्वय आणि अर्थ
लेखक : भास्कर लक्ष्मण गोळे
प्रकाशक : श्री. मनोहर पिंपळापुरे
अमेय प्रकाशन, रुईकर मार्ग, नागपूर २.
मूल्य रुपये ७=५०.

२. हजार हातांचा आक्टोपस
लेखक : सुधीर बेडेकर
प्रकाशक : रामदास भटकळ पॉप्युलर प्रकाशन, ३५ सी ताडदेव रोड, मुंबई ४०००३४
मूल्य रुपये बारा.

३. अभिरुची : ग्रामीण व नागर
संपादक : गो. म. कुलकर्णी
प्रकाशक : प्र. ल. करंबेळकर कऱ्हाड, ४१५११०.
मूल्य रुपये बारा.

अनुक्रमणिका

प्रा. र. वि. वैद्य

नव्या युगाची प्रभात

"युग" शब्द उच्चारल्या बरोबर लक्षावधि वर्षांच्या कालखंडाची कल्पना प्रथमतः मनात येते. भगवान् श्रीकृष्णांनी गीतेत "संभवामि युगे युगे" असे स्पष्ट म्हटलेले आहे यावरून लक्षांत येईल की, सुवर्णयुग, (गोल्डन एज) गांधीयुग, बुद्धधर्मयुग, इत्यादी शब्दप्रयोगांनी दर्शित केलेल्या अत्यंत लहान कालखंडासच "युग" ही संज्ञा लावीत असत ही गोष्ट लक्षात येईल.

१) गेल्या बारा हजार[1] वर्षांच्या इतिहासावरून लक्षात येईल की, ब्राह्मी गणनेनुसार सांप्रत ब्रह्माचा परामर्श चालू असून त्यात युगांतरे– मन्वतरे व कल्पांतरे अनेक वेळा झाली. ब्रह्माने धनिष्ठा[2] नक्षत्रावर चतुर्वर्णीय युगच चतुष्काची गणना "गवामयनकाळी चालू केली. पुढे विश्वामित्राने प्रतिसृष्टि (.) निर्माण करताना श्रवण[3] नक्षत्रास प्राधान्य देऊन पंचसंवत्सरमय युग सुरू केले. (वेदांगज्योतिष पहा)

२) प्रारंभापासूनच "पहिले युग" यांतील पहिले अर्थाने कलि, दुसऱ्या अर्थाने "द्वापर" तिसरे या अर्थाने 'त्रेता' व चौथे या अर्थाने "कृत" या संज्ञेचा वापर केला जाई. ब्रह्मानेच या संज्ञा प्रचारात आणल्या याला पुरावा असा —

> कलिः शयानो भवति । संजिहानस्तु द्वापरः ॥
> उत्तिष्ठन् त्रेता भवति । कृतं संपद्यते चरन् ॥

---

१. या कालांतील हरवलेल्या परंपरागत कालगणनेच्या इतिहासाच्या संपूर्ण माहितीसाठी लेखकाचा "LOST SYSTEM OF TIME UNITS" हा प्रबंध वाचा.

२. धनिष्ठादिस्तरा कालो ब्राह्मणा परिकीर्तितः । – वनपर्व

३. श्रवणादीला ऋक्षाणि ऋतवः शिशिरादयः । – महाभारत

अनुक्रमणिका

३) पुढे बृहस्पतिगणनेनुसार १२ वर्षाचे युग, १२ × ४ = ४८ वर्षाचे युग, १२ × ५ = ६० वर्षाचे षष्ठिसंवत्सर युग, . . . इ. १००० वर्षाचे सहस्र संवत्सरांचे महायुग व शेवटी १२००० वर्षाचे (एतत् द्वादश साहस्रं कथितं दैवि युग) अशी परिवर्तने झाली. या परिवर्तनाच्या भिन्न भिन्न कालगणती पद्धतीना " ब्राह्मी दैवी प्रजापति, पैत्री बार्हस्पती, मानुषी व मानवी " अशी नावे वापरलेली दिसतात. या प्रत्येक पद्धतीत ' पहिले ' या शब्दास, कलि, ' दुसरे ' या अर्थाने ' द्वापर, ' तिसरे या अर्थाने ' त्रेता ' व चवथये या अर्थाने ' कृत ' असे म्हणत.

४) युगांच्या क्रमांच्या बाबतींत मात्र बराच गोंधळ झालेला दिसतो.

उदाहरणार्थ – कलिः शयानो भवति । संजिहानस्तु द्वापरः ॥
उत्तिष्ठन् त्रेता भवति । कृतं संपद्यते चरन् ॥

– या ब्राम्ही पद्धतींत, कलि–द्वापर– त्रेता–कृत हा क्रम धरलेला दिसतो. हाच क्रम प्रजापति स्मृतींत दिलेला आहे. याच्या उलट, मत्स्य पुराणांत " त्रेता–कृत–कलि– द्वापर " असा क्रम दिलेला असून प्रचलितकाळी कृत–त्रेता–द्वापर–कली– असा कम प्रचारांत आहे. कृतयुग या अर्थाने सत्ययुग ही संज्ञा वैदिक साहित्यांत नाही.

५) कालचक्राचे लहान मोठे फेरे (Cycles पर्याय) याप्रमाणे ज्योतिष शास्त्रांत ग्रहदशा कालांचे लहान मोठे, अति मोठे व अतिशय सूक्ष्म, अशा अर्थाचे महादशा– अंतरदशा– विदशा व सूक्ष्म दशा– असे चार प्रकारांचे आपण वापर करतो व प्रत्येक प्रकारांत सर्व ग्रहांचे फेरे त्यांच्याच निजक्रमानें येतात असे मानतो त्याप्रमाणे ब्राम्ही अहोरात्र, दैवी अह, प्रजापती अह व मानुषी अह अशा चार प्रकारांचा विचार केलेला दिसतो. मनुस्मृतीनें दिलेली पद्धती बरीच अर्वाचीन काळची दिसते. जसे :–

७१ महायुगें=एक मनु व १४ मनु= १ कल्प असे २४ कल्प=ब्रम्हाची अहोरात्र. यांतील ७१ व १४ हे अंक काल्पनिक असावेत असे प्रथम मला वाटत असे. पण अगदी अलीकडे कृतारंभाचे फेरे तपासतां असे दिसले की, " यदा सूर्यश्च चंद्रश्च तथा तिष्य बृहस्पतिः " या व्याख्येप्रमाणे पाहू लागलो असता एका कृतापासून दुसऱ्या कृतापर्यंतच्या काळास ९९८०४ वर्षे गणिताने लागतात असे दिसले, आणि आश्चर्याची गोष्ट अशी की ७१ × १४ = ९९४ या वरून स्पष्ट दिसते की युगचतुष्क कल्प व मनु खरोखरच प्रत्यक्ष मोजले गेले. कृतयुग पर्यायाचे म्हणजेच कल्पाचें मान स्थूल १००० वर्षे मानले तरी चालण्यासारखें आहे.

६) पुढीलप्रमाणें स्थूल कालगणनेचे टप्पे मानून मी आद्य ब्राम्ही कालाचे टप्पे खाली देत आहे.

ब्राम्ही अहोरात्र– २४००० वर्षे (ख्रि. पू. १९००० या वर्षापासून याचे चार समभाग पाडल्यास प्रथम रात्रीस आद्यकली (= ६००० वर्षे) उत्तर रात्रीस आद्य द्वापर, मानून व या दीर्घ कालास आद्य ब्रम्हाचा पूर्वार्ध मानावयाचा याच गणतीने ब्रम्हाच्या परार्धास– ख्रि. पूर्व ७००० पासून प्रारंभ झाला व काळाची नोंद झाली असे मानलें. ही नोंद आपण प्रत्येकजण दररोज पुढील संकल्प सत्रांत म्हणत असतो.

संकल्प –

" अद्य ब्रह्मण: द्वितीये परार्धे विष्णुपदे श्री श्वेतवाराहकल्पे –
वैवस्वत मन्वन्तरे अष्टाविंशति तमे युगे युगचतुष्के कलियुगे– "

७) युगांच्या चौकडचा (= चतुष्के) यांचे काल स्थूल कल्पनेसाठी असे मानतो–

ब्राह्मी युग चतुष्क = २४००० वर्षे
देवी युग चतुष्क = ४८०० ,,
प्रजापति युग चतुष्क = ४००० (सूक्ष्ममानाने ४३३२ वर्षे)
मानुषी चतुष्क = ४८ वर्षे
यज्ञीय युग चतुष्क = ४ वर्षे
एक कल्प = १००० वर्षे

८) एका मोठया युगाच्या अंतर्गत लहान युग पर्याय मानले जात याला (उदाहरणा दाखल) पुढील आधार पहावेत –

१) व्यासांच्या काला बद्दल स्कंद पुराण असे सांगते:

"द्वापरे समनुप्राप्ते द्वितीये युगपर्यय। जातो पराशरात् योगी

२) रावणाने किती काळ राज्य केले हे सांगण्यासाठी वायुपुराण असे सांगते –

" चतुर्युगानि राजा त्रयोदश सपार्थिव: "

३) ब्रह्माचा अह कसा मोजला जात असे हे सांगण्यासाठी वायु पुराण असे सांगते –

" एषाचतुर्युगावृत्ति: आसहस्रात् प्रवर्तते।
ब्रह्मण: तदह: प्रोक्तं॥

९) "मनु" हे एका काल खंडाचे नाव आहे असे आपण समजतो. पण ती चुकीची समजूत आहे. "संकल्प" रचनाकाळी वैवस्वत मनूची सत्ता होती. भगवद्गीतेत "चत्वारो मनवस्तथा" असे सांगितले आहे. प्रत्येक कल्पारंभी (= १००० वर्षांनी) आकाशात देव भाग नक्षत्रांनी स्पष्ट करावी लागे, व संवत्सरारंभ, वद्यारंभ व प्रजापतीच्या सत्तेचा आरंभ एकदमच केला जाई. यासाठी शतपथ ब्राह्मण ग्रंथात एक बोलका मंत्र दिलेला आहे. तो असा –

"कृत्तिकाः प्रथमं विशाखे उत्तमं तानि देव नक्षत्राणि..."

सर्व नक्षत्रे (तारका) पूर्व दिशा टाळून उदित होतात. फलकृत्तिकाच पूर्वेस उगवतात. म्हणून कृत्तिका हे नक्षत्र चक्राचे प्रथम नक्षत्र मानून अग्न्याधान करावे. ब्रह्माचा परार्ध सुरू झाल्यापासून आजपर्यंत धनिष्ठेपासून अश्विनी पर्यंत प्रत्येक नक्षत्राला वरील परंपरागत नियमाप्रमाणे प्राथम्य मिळत गेले व प्रत्येक कल्पारंभी एक नवा व्यवस्थापक नेमला जाई व ह्यालाच मनु म्हणत.

आमची वैदिक परंपरा

१०) पुढील तक्त्यावरून दिसेल की प्रत्येक कल्पारंभी —

(१) कृत, त्रेता द्वापर व कली ही अनेक प्रकारची युगे अगणित होऊन गेली. तरी त्यात दैवी कृतीचा म्हणजेच कल्पाचा प्रारंभ "यदासूर्यश्च-चंद्रश्च..." ज्योतिषकीय घटनेवरच केला जाई.

(२) प्रत्येक कल्पारंभी नक्षत्रचक्राचा प्रारंभ त्या नक्षत्रावर केला जाई जे नक्की पूर्वेस उगवतांना दिसे.

(३) यापूर्वोदित नक्षत्रावरच व पूर्वेकडेच अग्नीची स्थापना होई [= "अग्निमीडे पुरोहिते" (= पूर्वेकडे स्थापन केलेला] हा मंत्र पहा.

(४) माझ्या समजुतीने प्रत्येक कल्पाचे सम विभाग केले जात. मनुस्मृतीनें सांगितलेल्या १ : २ : ३ : ४ या प्रमाणांत हे विभाग करून घटना तपासून पहाण्यासारख्या आहेत.

(५) गतकालांतील घटनांवरून प्रत्येक कल्पांतील कृतयुगाचा काल एकंदरीत केलेला दिसेल. त्याच्या खालोखाल त्रेतायुग चांगले दिसेल.

(६) भारतीय युद्ध इ. स. पूर्व २७८७–८६ मध्येंच झाले. त्या वर्षातील महाभारताने वर्णन केलेल्या सर्वच्या सर्व घटनांचा मेळ (ग्रहणां सहित) नक्की लावून दाखविला आहे हे सोबतच्या तक्त्यावरून दिसेल. हे काम जगात कोणी केलेले नाही.

अनुक्रमणिका

उपसंहार

आपण रोजच रेडियोवर "नया जमाना आयेगा" हे घोषवाक्य ऐकतो. गतकालांतील १२००० वर्षात घडलेल्या काही ऐतिहासिक घटना व ज्या कालात त्या घटना घडल्या असतील ते काल यांचा विचार केला तर आता निश्चितपणे म्हणू शकतो की नव्या युगाची प्रभात झाली आहे. त्याच प्रमाणे दैवी गणनेनुसार कृत–त्रेता–द्वापर व कली या युगांचे माध्यम मानांचे फेरे (पर्याय) अनेकवार होऊन गेले. त्यांपैकी अगदी अलीकडील काळांत ता. ३ ऑगस्ट १९४३ या दिवशी कृतारंभ झाला आहे. तसेच, मनुस्मृतीच्या कल्पने-प्रमाणे २१ वर्षांचा काल "संधिकाल मानला तर, कृतयुगाचा प्रभाव १९६४ नंतर सुरू झाला असलाच पाहिजे. यावेळी आद्य ब्रह्माचे देखील कृत युगच सुरू असल्याने आपली सर्वांची (मानव जातीची) उन्नत दिशेकडे वाटचाल निश्चितपणे होईल. या काळाचा संदेश वेदांनी जो दिलेला आहे तो असा––

संगच्छध्वं (एकत्र वाटचाल करा– सहकार्याने वागा.)

संवदध्वं (एकत्र चर्चा करा– परस्परांतले संबंध सहकार्याने सोडवा.)

संवोमनांसि जानतां (परस्परांची मने– विचार जाणून घ्या)

मला वाटते की, चालू काळातील परिस्थिती अत्यंत बोलकी असून प्रत्येक सुबुद्ध व पक्षातीत वाचकास दिसून येईल की, सबंध विश्वच सर्व मानव जात) उन्नत अवस्थेकडे वाटचाल करीत आहे, आणि आपण लवकरच सत्ययुगात (Renaissance Period मध्ये) प्रवेश करूं.

आम्हाला भविष्यकाळी निश्चितच प्रेरणा मिळावी म्हणून आपण सर्वांनी निदान इतिहासाचे आचार्य व वेदकालीन ज्योतिषाचे आचार्य यांच्या एकत्रित मंडळाने प्रयत्न करून, कमीत कमी ख्रि. पू. १०५० ते इ. स. १९५० पर्यंतच्या इतिहासातील प्रमुख घटना व यांचे संबंधित– महायुग– मध्यमयुग– लघुयुग व सूक्ष्मयुग– अशा प्रकारच्या काळाच्या चौकटीत त्यांना बसवून जर विचार केला तर, आपल्याला नक्की काय करावयाचे यांचे मार्गदर्शन होऊ शकेल. हा प्रयत्न कसा व्हावा याची थोडी कल्पना सोबतच्या दोन तक्त्यावरून होऊ शकेल व अशा प्रकारचे प्रातिनिधिक मंडळ शासनच स्थापन करू शकते.

◆ ◆ ◆

आद्य ब्रह्माच्या परार्धातील १३ ते १४ कल्प इ. स. पू. ४०५० पर्यंत होऊन गेले. यात कोणत्या तरी एका मनूची सत्ता इ. स. पू. ५०५१ यावर्षी सुरू झाली. इतर घटना, त्यांची वर्षे व कल्प युगांचा तक्ता व गेल्या पाच हजार वर्षातील काही ऐतिहासिक घटना त्यांचे काल खाली पहा—

घटना वर्ष	घटना	कल्प क्रमांक	युग	घटना वर्ष	घटना	कल्प क्रमांक	युग
	हे खि. पू. मोहेंजोदाडो येथील ३००० ते २५०० (लुप्त) संस्कृती	१७	कृत युग	९५०	आर्यभट (द्वितीय)	२१	कृत
	२७८६ भारतीय युद्ध	१७	त्रेता	११००	भास्कराचार्य	२१	कृत
	२७८४ युधिष्ठिर शक चालू	१७	त्रेता	१२७६	ज्ञानेश्वर	२१	त्रेता
	१८० व्या कल्पातील घटना ठाऊक नाहीत.			१४००	सम्राट अकबर	२१	द्वापर
५६७	गौतम बुद्ध	१९	त्रेता	१६२७ –८०	शिवाजी	२१	द्वापर
५३९	महावीर	१९	द्वापर	१७६१	पानिपत तिसरे युद्ध	२१	कली
३००	चंद्रगुप्त मौर्य	१९	द्वापर कल्प	१७५७	प्लासीचे युद्ध		
२७३	सम्राट अशोक	१९	द्वापर कल्प				
५०	विक्रमादित्य शककर्ता	२०	कृतारंभ				
इ.स.ए.डी. ७८	शालीवाहन शककर्ता	२०	कृतारंभ				

नव्या युगाची प्रभात

१५०	हिमार्सस-टॉलेमी	२०	कृतयुग	१९४२	भारत छोडो पुकार	२१	कली अकोर
३२० ते ४६७	गुप्तवंशीय राजे स्कंदगुप्त समुद्रगुप्त	२०	त्रेता	१-८-१९४३	ज्योतिषशास्त्र दृष्टया २२ व्या कल्पारंभ	२२	कृत
४९५	कालिदास	२०	द्वापर	१९४७	भारत स्वतंत्र झाला	२२	कृत संधिकाल
६००	आर्यभट ज्यो.	२०	द्वापर	१९६६	इंदिरा गांधीच्या हाती स्वतंत्र भारताची सत्ता	२२	कृत
६००	ब्रह्मगुप्त इ. ज्यो.	२०	द्वापर				
६२०	श्री शंकराचार्य	२०	द्वापर				

आद्य ब्रह्माचा परार्ध खि. पू. ७००० पासून मी ठरविला आहे. यात कल्प क्र. १३ ते २४ येणार. यापैकी कल्प क्र. १७ ते २२ पर्यंतचाच कालाचा तक्ता खाली दिला आहे.

		कृत युग	त्रेता युग	द्वापर युग	कली युग	कल्प क्रमांक
	कल्प	खि. पूर्व	खि. पूर्व	खि. पूर्व	खि. पूर्व	
आद्य ब्रह्माचे त्रेता युग ७००० ते १०५० खि. पूर्व	१७	३०५० ते २८००	२८०० ते २५५०	२५५० ते २३००	२३०० ते २०५०	१७
	१८	२०५० ते १८००	१८०० ते १५५०	१५५० ते १३००	१३०० ते १०५०	१८
	१९	१०५० ते ८००	८०० ते ५५०	५५० ते ३००	३०० ते ५०	१९
आद्य ब्रह्माचे कृत युग	२०	खि. पू. इ. स. ५० ते २००	इसवी सन २०० ते ४५०	इसवी सन ४५० ते ७००	इसवी सन ७०० ते ९५०	२१
	२१	९५० ते १२००	१२०० ते १४५०	१४५० ते १७००	१७०० ते १९५०	२२
	२२	१९५० ते २२००	२२०० ते २४५०	२४५० ते २७००	२७०० ते २९५०	२२

नव्या युगाची प्रभात

अनुक्रमणिका

कवी चोंभा विरचित 'उखाहरण'

डॉ. यू. म. पठाण यांनी प्राचीन मराठी साहित्याच्या परंपरेतील एक अर्धवट माहीत असलेला दुवा या चोंभा कविरचित 'उखाहरण' काव्याने सांधला आहे. 'अर्धवट माहीत असलेला दुवा' असे म्हणण्याचे कारण, या काव्याची अर्धवट प्रतच इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे यांनी १९११ साली प्रसिद्ध केली होती; परंतु डॉ. पठाण हे या काव्याची सबंध प्रत आता मोठ्या परिश्रमाने संशोधित करून प्रसिद्ध करीत आहेत; त्यामुळे हा सांधा चांगला जुळविला गेला. काळाच्या उदरात गडप झालेले हे उत्कृष्ट काव्य मराठी साहित्याच्या अत्यंत प्राचीन ग्रंथमालेतील एक सुंदर पुष्प आहे, ही गोष्ट आता सर्वमान्य होईल.

राजवाड्यांनी हे काव्य व कवी चोंभा यासंबंधी बरीच अनुमाने मांडली आहेत; परंतु समग्र ग्रंथ न पाहिल्यामुळे त्यात बराच कल्पनाविलासच होता, हे डॉ. पठाण यांनी सबंध मूळ संहितेचे अध्ययन करून काढलेल्या निष्कर्षामुळे सिद्ध होते. विशेषतः राजवाडे यांच्या मताप्रमाणे कवी चोंभा हा यजुर्वेदी ब्राह्मण होता; परंतु या 'उखाहरण' काव्यातच कवी आपणास कोळी कुळातील म्हणतो. ज्ञानदेवांच्या नंतरचा हा कवी असावा, असे राजवाडे यांनी अनुमान केले होते; परंतु या काव्याच्या भाषेचे सविस्तर विश्लेषण करून डॉ. पठाण यांनी ज्ञानदेवपूर्वकालीनही हा असावा, असे अनुमान भक्कम पुराव्यानिशी मांडले आहे. किंबहुना हा कवी यादवकालीन ठरतो; महानुभावांच्या साहित्यनिर्मितीच्या प्रथम कालखंडातही शोभून दिसतो; असे डॉ. पठाण यांचे अनुमानही मान्य करावयास हरकत नाही. अनेक कारणांस्तव हा कवी महानुभाव नव्हे, हेही लक्षात येते. याचे एक मुख्य कारण तो शक्तीचा उपासक असून हरि व हर यांचे अद्वैतही मानतो. हरिहराद्वैत महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाशी व उपासनापद्धतीशी पूर्ण विसंगत आहे. हा कवी स्वतःस 'भवानीदास', 'भवानीसुत' असे म्हणतो; आणि क्वचित स्वतःस कृष्णदासही म्हणतो. भवानीची शक्ती त्याला काव्यरचनेची स्फूर्ती देते. शक्तिप्रसादामुळे आणि विष्णुप्रसादामुळे त्याने हे काव्यलेखन पूर्ण केले आहे. शिव, भवानी आणि दत्त

* डॉ. यू. म. पठाण यांनी संपादिलेल्या 'उखाहरणा'साठी लिहिलेला पुरस्कार.

अनुक्रमणिका

याच्या उपासनेची याची परंपरा आहे. या परंपरेत अतिप्राचीन कालापासून आजपर्यंत चार वर्ण आणि जातिभेद यांना कधीही महत्त्व आले नाही. स्वतःबद्दल कवी म्हणतो की, नरसिंहतीर्थ कृष्णोपासनेची दीक्षा दिली आणि भवसागरातून तारले. निवृत्तिनाथांना कृष्णोपासनेची दीक्षा गैनीनाथांनी दिली त्याचप्रमाणे ही गोष्ट आहे.

उच्च बौद्धिक व मानसिक संस्कृतीची परंपरा तथाकथित शूद्र व अतिशूद्र यांच्यामध्ये रुजविण्याचे कार्य शाक्त, शैव व वैष्णव भक्तिमार्गांनी हजारो वर्षे होत होते; आणि त्याचे उत्कृष्ट परिणामही मध्ययुगीन लोकसाहित्यात झालेले दिसून येतात. त्याचे सुंदर उदाहरण म्हणजे कवी चोंभा याचे 'उखाहरण' काव्य होय. या काव्याचे सबंध अंतरंग म्हणजे हा निबंध होय. यात बहिरंग परीक्षणही सुरेख आले आहे चोंभा कवी प्रतिभावंत व अत्यंत बहुश्रुत आहे. चोंभा कवी प्रतिभावंत व अत्यंत बहुश्रुत होता याचे प्रत्यंतर या अंतरंगात मिळते. कवीने महाभारत, हरिवंश, विष्णुपुराण, भागवत, पद्मपुराण, शिवपुराण इत्यादि पौराणिक साहित्य अभ्यासिले होते, याबद्दल शंका रहात नाही; कारण उषाहरणाची कथा वर निर्दिष्ट केलेल्या ग्रंथांमध्ये संक्षेपाने वा विस्ताराने वर्णिलेली आहे. ती वर्णने कवीने वाचली होती, हे हरिवंश, भागवत, विष्णुपुराण इत्यादिकांच्या निर्देशावरून सिद्ध होते.

'उषाहरण' या पदाचा 'उषेचे हरण', असा षष्ठी तत्पुरुष समास नसून तृतीया तत्पुरुष 'उषेने केलेले (अनिरुद्धाचे) हरण' असा आहे. पौराणिक वाङ्मयातील ही अद्भुतरम्य कथा आहे. राजा बाणासुर याची सुंदर कन्या उषा हिला श्रीकृष्णाचा नातू व प्रद्युम्नपुत्र अनिरुद्ध याचे स्वप्नात दर्शन झाले. प्रद्युम्न हा मदनाचा म्हणजे कामदेवाचा अवतार होय. स्वप्नात पाहिलेल्या अनिरुद्धाबद्दल तिला विलक्षण ध्यास लागला. बाणासुराच्या प्रधानाची मुलगी चित्रलेखा ही तिची मैत्रीण होती. तिने या प्रेमविव्हल झालेल्या मैत्रिणीच्या प्रियकराचे रूप कसे होते, हे शोधण्याचा प्रयत्न केला. उषेला दाखविण्याकरिता ज्ञात असलेल्या सुप्रसिद्ध तरुण राजपुत्रांची चित्रे तिने रेखाटली आणि या प्रयत्नात अनिरुद्धाचेही चित्र तिने काढले; उषेला ते चित्र दाखविले व पटले. चित्रलेखा योगिनी होती. तिने आपल्या अद्भुत योगसामर्थ्याने अनिरुद्धाला द्वारकेहून गगनमार्गाने उषेच्या महालात आणून गुप्तपणे सोडले. तेथेच या दोघांचा गांधर्व म्हणजे प्रेमविवाह झाला. या विवाहात तिसरा कोणी आवश्यक नसतो. ही गुप्त घटना कालांतराने बाणासुरास कळली. बाणासुरास हा विवाह मान्य नव्हता. यातून अनिरुद्धाशी युद्धप्रसंग निर्माण झाला. श्रीकृष्णास या

युद्धाची वार्ता कळली. यादवसैन्यासह श्रीकृष्ण बाणासुरावर चालून गेला. त्यात बाणासुराच्या बाजूने भगवान शंकर उभे राहिले. श्रीकृष्ण व शंकर यांचाही संग्राम झाला. अखेर समेट झाला आणि उषा व अनिरुद्ध यांचे विवाहमंगल साजरे झाले. या सबंध घटनेवर आधारलेले हे काव्य आहे.

डॉ. पठाण यांनी या काव्याचे सविस्तर विश्लेषण करून रसग्रहण आटोपशीर रीतीने केले आहे. कवीची साहित्यशैली ज्ञानदेवांच्या शैलीसारखी प्रसन्न आणि अलंकारांच्या विलासाने भरलेली आहे. अनुपम व अद्वितीय अशा ज्ञानेश्वरीची उत्पत्ती संपन्न साहित्यपरंपरेची पार्श्वभूमी असल्याशिवाय होऊ शकत नाही. गेली सातशे वर्षे ज्ञानेश्वरीचे उच्चतम पद अढळ राहिले आहे, यावरून पार्श्वभूमीचे अनुमान करता येते. चोंभा कवीचे ' उखाहरण ' या पार्श्वभूमीला उत्कृष्ट उठाव देते. ' ज्ञानेश्वरी ' ही नवरससुधाब्धी आहे आणि तो शांतरसाच्या विशाल परिसरात मावलेला आहे. उलट या काव्यात शृंगाररस हा प्रधान आहे; परंतु त्यातील इतर रसांचे प्रवाहही रसिकांना आनंद देतात.

डॉ. पठाण यांची लेखनपद्धती मुद्देसूद आहे. मराठीतील अलीकडची रसग्रहणपद्धती समीक्षकाच्या चातुर्याची पदोपदी पावती देण्याकरिता लांबलचक बनलेली दिसते. पुढील मुद्यावर लवकर सरकत नाही; तसे या निबंधाचे नाही. डॉ. पठाण यांनी प्राचीन मराठी साहित्याच्या इतिहासात ' उखाहरण ' काव्याची मूळ संहिता संशोधनपूर्वक प्रकाशित करून आणि त्याला ' अंतरंग ' नामक निबंधाची जोड देऊन अत्यंत मौलिक स्वरूपाची भर घातली आहे, याबद्दल मराठी वाङ्मयेतिहासकार आणि वाचक यांनी त्यांचे अंतःकरणपूर्वक आभार मानले पाहिजेत.

— तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

मराठी

(१)	वैदिक संस्कृतीचा विकास (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	३०·००
(२)	अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) (ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती)	७५·००
(३)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...	१०·००
(४)	क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य (अनु. डॉ. रा. भा. पाटणकर)	१०·००
(५)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)	१०·००
(६)	पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास (डॉ. सुमंत मुरंजन)	८·००
(७)	चार्वाक–इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	६·००
(८)	मानवाचा आदर्श	६·००
(९)	नवमानवतावाद	६·००
(१०)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	५·००
(११)	लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...	५·००
(१२)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये) ...	४·००
(१३)	हिंदी साहित्यविचार (प्रा. पॅरेलाल गोहेल)	४·००
(१४)	महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	३·००
(१५)	श्री. यशवंतराव चव्हाण– अभिनंदनग्रंथ	२·००
(१६)	संशोधन साधना (डॉ. वसंत स. जोशी)	२०·००
(१७)	ज्ञानदेव चिंतन	१२·००
(१८)	आनंदाचा डोह प्रा. रा. ग. जाधव	२०·००
(१९)	भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड	८·००
(२०)	न्यायसार – आचार्य भासर्वज्ञप्रणीत मराठी भाषांतर व अर्थबोधक टीपांसहित	१२·००
(२१)	तरंगयामिक व पुंजयामिक (श्री. टोळे) ...	५·००
		५·००

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

अनुक्रमणिका